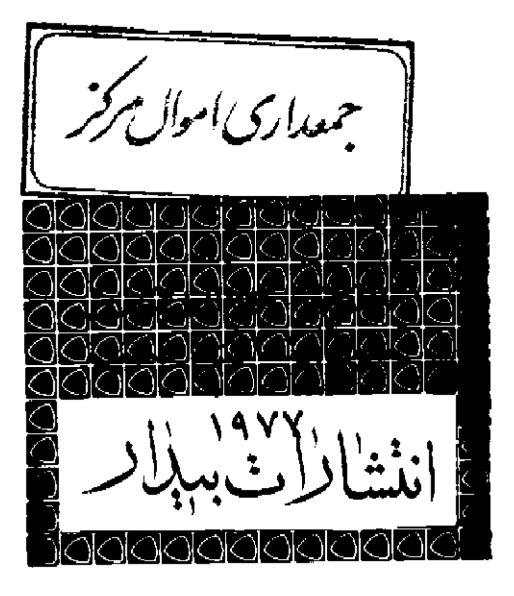
جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

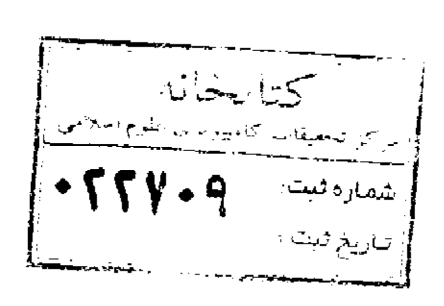


نصوص حققها وقدم لها

عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثالثة





الكتاب	أثـــو لوجيـــا
المؤلف	فلوطيـــن
المحقق	عبدالرحمن بدوي
الناشر	انتشارات بيـــدار ـ قم ـ الهاتف ۳۴۳۰۵
الطبعة	الاولى فـــي ايـران
تاريخ الطبع	۱۴۱۳ هـ ـ ق.
المطبعة	أمير ـ قـم
عدد النسخ	۱۵۰۰

السعر ۳/۱٥ تومان

فهرس الكتاب

صفحة

تصدير عام ... ... ١ —٦٦

أثولوجيا أرسطاطاليس

استهلال ... ... ٣ —٧

ذكر رءوس المسائل التي وعد الحكيم بالإبانة عنها في كتاب «أثولوجيا» ٨ —١٨

الميمر الأول : في النفس ... ... ١٨ — ٢١

كلام له يشبه رمزاً في النفس الكلية ... ... ٢٢ —٢٨

الميمر الثاني ... ... ٢٩ —٤٤

الميمر الثالث ... ... ٤٥ —٥٥

الميمر الرابع : في شرف عالم العقل وحُسْنه ... ... ٥٦ — ٦٤

الميمر الخامس : في ذكر الباري وإبداعه ما أبدع ، وحال الأشياء عنده ... ٦٥ —٧٣

الميمر السادس : وهو القول في الكواكب ... ... ٧٤ —٨٣

الميمر السابع : في النفس الشريفة ... ... ٨٤ — ٩١

الميمر الثامن : في صفة النار ... ... ٩٣ —٩٩

في القوة والفعل ... ... ٩٩ —١٢٠

الميمر التاسع : في النفس الناطقة وأنّها لا تموت ١٢١- ١٢٩

باب من النوادر... ... ... ١٢٩—١٣٣

الميمر العاشر : في العلّة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها ... ... ١٣٤—١٣٩

بابٌ من النوادر ... ... ١٣٩—١٤٢

صفحة

في الإنسان العقلي والإنسان الحسي ... ... ١٤٢—١٥٨

في العالم العقلي ... ... ١٥٨—١٦٤

مقتطفات لأفلوطين في العربية

رسالة في العالم الإلهي (منسوبة إلى الفارابي) ... ... ١٦٧—١٨٣

نصوص متفرقة لأفلوطين ... ... ١٨٤—١٩٧

الفصول الأخيرة من « ما بعد الطبيعة » لعبد اللطيف البغدادي في أثولوجيا ١٩٨—٢٤٠

المواضع المتناظرة بين « أثولوجيا » و « تساعات أفلوطين» ... ... ٢٤١—٢٤٥

معجم بالمصطلحات العربية واليونانية الواردة في « أثولوجيا » ... ... ٢٤٦—٢٥٠

معجم بالمصطلحات العربية واللاتينية الواردة في « أثولوجيا » ... ... ٢٥١—٣٥٣

فهرس الأعلام وأسماء الكتب ... ... ٢٥٤—

تصويبات ومراجعات ... ... ٢٥٥—٢٥٦

تصـــدير عام

- ١ -

أثولوجيا

ما أعجب حظّ أفلوطين فى العالم العربى !

لم يعرفه العربُ بالاسم الصريح وهو أفلوطين أو أفلوطينوس — و إن أمكن استشفافه فى أثبات « أسماء فلاسفة طبيعيين » (كما ورد فى الفهرست لابن النديم ، ص ٣٥٧ س١٥ طبع مصر هكذا : فلوطينس) ، ولـكن دون أى إيضاح آخر ؛ بل عرفوه بكُنْية هى : « الشيخ اليونانى » ؛ وكان أول من تنبه إلى أن « الشيخ اليونانى » = أفلوطين هو هار بريكر[١] فى تعليقاته على ترجمته الألمانية لـكتاب « الملل والنحل » للشهرستانى ، ووافقه على هذا الرأى رينان[٢] مع شىء من التحفظ ، وديتريصى[٣] بغير تردد ؛ وأخيراً روزنتال[٤] فى مقالات له فى مجلة « أورينتاليا» *Orientalia* (جـ ٢١ ص ٤٦١ — ص٤٩٢ سنة ١٩٥٢ ؛ جـ ٢٢ ص ٣٧٠ — ص٤٠٠ ، سنة ١٩٥٣ و جـ ٢٤ ص٤٢ — ص٦٦ ، سنة١٩٥٥) ؛ أما الذين ذكروه من المؤرخين العرب بهذا الاسم الوصفى « الشيخ اليونانى » فهم : أبو سليمان السجستانى فى كتاب « صوان الحـكمة » (مخطوط المتحف البريطانى شرق ٩٠٣٣ ورقة ٢٨ ب و ٢٩ ا) والشهرستانى فى « الملل والنحل » (جـ ٣ ص ٧٢ — ص٧٧ بهامش « الفصل » لابن حزم ، القاهرة ١٣٢١) ؛ ومسكويه فى « جاويدان خرد » (الحـكمة الخالدة فى نشرتنا ص ٢١٦ القاهرة سنة ١٩٥٢) ؛ ثم خصوصاً فى مخطوط مجهول المؤلف (برقم ٥٣٩ مارس شرقى فى اكسفورد) . ثم خلطوا مع ذلك أخباره فجعلوه صاحباً لذيوجانس الـكلبى (« صوان

---

(١) Th. Haarbrücker : *Religionspartheien und Philosophenschulen*, übers.v. Th. Haarbrücker, 2. Band, S. 429, Halle 1850/1

(٢) E. enan : *Averroès et l' Averroïsme*, Paris 1861, p. 63, n.2

(٣) *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles Aus dem Arabischen Übersetzt* von Fr. Dieterici, S. X, Leipzig 1883.

(٤) Fr. Rosenthal : "Aš - šayh al - Yûnânî and the arabic Plotinus Source", in *Orientalia*, Roma 1952, 58, 65.

الحكمة » ورقة ٢٨ ب ، ١٢٩ ا ؛ « جاويدان خرد » ص ٢١٦) ولم يذكروا شيئاً عن حياته ، على الرغم من عادتهم فى التوسع فى الحكايات والأخبار عن الحكماء اليونانيين .

فلم يكن عجباً أن تظل شخصية « الشيخ اليونانى » غامضة كل الغموض لا تكاد تبرز لها فى أذهان العرب أدنى صورة : مَنْ هو ، وفى أىِّ عصر عاش ، و إلى أية مدرسة فلسفية ينتسب .

وهم من ناحية أخرى لم يعرفوا له كتاباً فيذكروه . فكتابه « التساعات » *Ennéades* قد لُخِّص — مع تغيير فى الترتيب وتوسّع فى النصّ ابتغاء الإيضاح — منه أجزاء من « التساعات » الرابعة والخامسة والسادسة ، وتألف من هذه الخلاصة المزوجة كتاب أطلق عليه اسم « أثولوجيا أرسطاطاليس » . — ومن هذا يبدو أنه نسب إلى أرسطوطاليس ، لا إلى صاحبه الحقيق أفلوطين ؛ كما انتزع منه فصول أخرى أصبحت باسم : « رسالة فى العلم الإلٰهى للفارابى » ، أى أنه نسب إلى الفارابى ، مع أنه فى الواقع مستخلص من « التساع » الخامس من « تساعات » أفلوطين ؛ والشذرات الأخرى وضعت باسم « الشيخ اليونانى » كما فى الشهرستانى وفى المخطوط المجهول المؤلف (٥٣٩ مارش شرق بأكسفورد) .

وكل هذا زاد من خفاء معالم أفلوطين ، مع أن أثره فى الفكر الإسلامى عامةً لا يقل أبداً عن أثر أرسطو ، بل يزيد عليه فى تشعبه : إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية ، وتغلغل فى ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذاً من ذلك المذهب المنطقى الجاف الظاهرى الذى كان لأرسطوطاليس[1] .

ولكن الباحثين الأوربيين منذ النصف الثانى من القرن الماضى قد تولوا هذه النواحى الغامضة فى أفلوطين عند العرب بالإيضاح .

١ — فجاء هاربريكر[2] أوّلاً فاقترح أن يُعدّ « الشيخ اليونانى » الوارد ذكره

(١) راجع عن تأثير « أثولوجيا » فى الفلسفة الإسلامية بحث كراوس بعنوان «أفلوطين عند العرب» ص ٢٦٨ — ص ٢٧٩ فى « مضبطة المعهد المصرى » ، القاهرة سنة ١٩٤١ Paul Kraus : "Plotin chez les Arabes", *in Bulletin de l'Institut d'Egypte*, t. XXIII.

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

ونبذة عن مذهبه فى « الملل والنحل » للشهرستانى هو بعينه أفلوطين ، مؤسس الأفلاطونية المحدثة . وكان ذلك سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١ .

٢ — وفى سنة ١٨٥١ جاء ڤاشرو[1] فقرر أن أفلوطين لا بد أن يكون قد تُرْجِمَ إلى العربية . بيد أن رينان («ابن رشد» ص ٩٣ — ص ٩٤ ، تعليق ٢ ط ٢ باريس ١٨٦١ ؛ والطبعة الأولى سنة ١٨٥٢) شك فى هذا الأمر بعض الشك قائلاً «إن لدينا أدق المعلومات عن المؤلفين اليونانيين الذين ترجموا إلى هذه اللغة (العربية) ، وليس من بينهم أفلوطين . وهاربريكر (ترجمة الشهرستانى ، حـ ٢ ص ١٩٢ ، ص ٤٢٩) يظن أن المؤلِّف الذى يسميه الشهرستانى باسم « الشيخ اليونانى » ليس شخصاً آخر غير أفلوطين . ولكن أيًّا ما كان صاحب هذا الاسم ، فمن اليقينى أن الشهرستانى لم يعرفه إلا عن طريق مقتطفات ناقصة جداً » .

٣ — ثم جاء س . مُنْك فى دراساته التى نشرت بباريس سنة ١٨٥٧ بعنوان « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » (ص ٢٤٨ — ص ٢٥٩) فتناول كتاب « أثولوجيا » فى شىء من التفصيل لأول مرة ، و بنظرة نافذة أثارت كوامن المشاكل التى ينطوى عليها . ولهذا نورد طرفاً مما قاله فى هذا الصدد :

« حفظ لنا التراث العربى أثراً وردت فيه فلسفة الإسكندرية ، وخصوصاً فلسفة أفلوطين ، بتفصيلات عديدة ، ونجد فيه أحياناً فقرات أُخِذَتْ بنصها من « التساعات » . وهذا الأثر هو الكتاب المشهور « أثولوجيا » المنسوب إلى أرسطوطاليس ، وقد طبع لأول مرة فى مستهل القرن السادس عشر فى ترجمة لاتينية قامت على ترجمة عربية ترجع إلى القرن التاسع[2] . وهانحن نورد هنا فقرات من هذا الكتاب وفقاً للترجمة اللاتينية والنص

---

(١) « تاريخ نقدى لمدرسة الاسكندرية » جـ ٣ ص ١٠٠ ، باريس سنة ١٨٥١ Et. Vacherot *Histoire critique de l'Ecole d' Alexandrie*, 3 vols, Paris 1846—1851.

(٢) فى الهامش التعليق التالى: ظهرت الترجمة اللاتينية فى روما سنة ١٥١٩ فى حجم الربع ، تحت العنوان: ***Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secundum Aegyptios, noviter reperta et en latinam castigatissime redacta***

وقد أعاد طبعها *Patrizio* فى المجموع الموسوم باسم *Nova de universis philosophia* وهذه الترجمة لم تتم عن العربية مباشرة . والذى حدث هو أن Franciscus Roseus من راڤنا Ravenna وجد فى دمشق النص =

العربي معاً ، وهـذا النص العربي مخطوط في المـكتبة الأمبراطورية (المـكتبة الأهلية بباريس فيما بعد) ، وهذا النص العربي يختلف اختلافاً بيناً عن النص العربي الذى على أساسه قامت الترجمة اللاتينية » . ومن كلام مُنْك هذا يتبين :

(ا) أنه كان أول من تنبه إلى أن كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » يتضمن « فقرات بنصها » من « تُساعات » أفلوطين . ولو أنه دفع البحث في هذا الباب لا نتهى إلى ما سينتهى إليه ڤالنتين روزه في سنة ١٨٨٣ — وسنتحدث عن هذا بعد قليل — من بيان أن الـكتاب كله منتزع من « تساعات » أفلوطين ، وليس فقط بضم « فقرات » . ولـكن فضله لا ينكر على كل حالٍ في هذه الإشارة الموجَّهة .

(ب) أنه كان أول من تنبّه إلى وجود خلاف « محسوس جداً » -très sensiblement

---

= العربي لهذا الـكتاب ، فكلف موسى روباس أو أروباس Moïse Rovas ou Arovas — وهو طبيب يهودى من قبرس — بترجمته إلى الإيطالية . وبحسب هذه الترجمة الأولية قام Nicolaus Castellani de Faenza بترجمته إلى اللاتينية ؛ وهذه الترجمة اللاتينية قدمها Fransiscus Roseus إلى البابا ليون العاشر بوصفها من أهم مؤلفات أرسطوطاليس وما فيها من آراء يتفق مع الإنجيل (راجع *Fabricius : Biblioteca Graeca,* édit. de Harles, t. III, p. 278

« والمترجم الأول — موسى أروباس — قد ترجمه إلى اللغة العبرية ، كما قال هو نفسه في حاشية كتبها بخطه نجدها في مخطوط عبرى بالمـكتبة الامبراطورية (fonds de l'Oratoire, No 121) وهذا المخطوط يتضمن أيضاً شرحاً على كتاب « الأخلاق » لأرسطو ، قام به ربى يوسف بن شمطوب الذى انتهى من شرحه هذا في ٢٠ مارس سنة ١٤٥٥ بمدينة اشقوبية (بأسـپانيا) . وفي ختام مقدمته ، يقول الشارح عن « أثولوجيا أرسطوطاليس » ما يلى :

« يقول المحدثون من العلماء أنه وجد في مصر كتاب لأرسطوطاليس ، رجع فيه عن قوله بقدم العالم وعن سائر الآراء التي تناقض مذهب موسى ؛ ويقال إن شمعون العادل هو الذى جعله يرجع عن أقواله »

« وفي الهامش نجد الحاشية التالية (وقد أتممت — تخميناً — بعض الحروف والـكلمات التي قطعت أثناء التجليد) :

« يقول من قرأ في هذا الـكتاب ، موسى بن يوسف أروباس : وقع الأصل العربي لهذا الـكتاب بين يدى أثناء مقامى بدمشق ، فترجمته إلى اللغة المقدسة ؛ ومن الحق أن أرسطو قد رجع فيه عما يناقض شريعتنا المقدسة من مذهبه . وقد ألفه (أرسطو) عند نهاية حياته ونحن نعترف بحجيته . وقد وسمه باسم كتاب « أثولوجيا » ومعناه : « بحث في الإلهيات » ... وفيه أسرار الحـكمة وغوامض الفلسفة ، ويتألف من ١٤ مقالة » .

« وفي ورقة ٤٥ ب من مخطوطنا هذا ، ينقل موسى أروباس فقرات بالعبرية من أثولوجيا أرسطوطاليس المزعوم هذا » .

على حدّ تعبيره — بين النص العربي الوارد فى مخطوط المكتبة الأهلية بباريس (أول ترقيم : ٩٩٤ ، ثانى ترقيم : الملحق العربى رقم ١٣٤٣ ؛ الترقيم الثالث وهو الحالى : ٢٣٤٧ عربى)و بين النص العربى الذى عليه قامت الترجمة اللاتينية . وهذه مشكلة لها كل خطرها كما ستعرف عما قليل .

٤ — ولو أن ديتريصى تنبّه إلى الإشارة الأولى لمُنْك لجاء عمله متقناً ، ولوفرعلى الباحثين التالين مجهودات عديدة ؛ فكان لا بد أن ننتظر سنة ١٩٥١ ليقوم اشفيتس Shwyz ببيان تفصيلي للمواضع المتناظرة بين « أثولوجيا » و بين « التُساعات » .

وقد قام ديتريصى بنشر النص العربى وفقاً لثلاث مخطوطات هى :

(ا) برلين برقم ٤٧١ اشبرنجر Berliner Bibl. Spr. 741 وقد افترض تاريخه حوالى سنة ١٠٠٠ هـ .

(ب) باريس الملحق العربى رقم ١٣٤٣ ، وتاريخه ١٦ ربيع سنة ٩٣٤ (كذا !) فى خراسان . ولم يستفد منه عادةً إلا فى المواضع التى بها مناقص فى مخطوط برلين الذى اعتمده أساساً .

(حـ) نسخة نسخها له تلميذه مرتضى كولى خان عن نسخة كانت موجودة فى وقف تبريز .

وأولها قد جعله أساساً لأنه خيرها ، ولو أنه مع ذلك قد لعبت به الحشرات فتركت فيه خروماً أكلها عن طريق المخطوطين الثانى والثالث ، فضلاً عن أنه عديم الشكل ، بخط فارسى صغير ، يحتمل عدة تأويلات فى القراءة .

ثم نشر النص العربى بالعنوان التالى :

Die sogenannte Theologie des Aristoteles, Aus Arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Dr. Fr. Dieterici, Professor an der Universität Berlin

وظهر فى ليبتسك عند الناشر : مكتبة هنركس سنة ١٨٨٢ Leipzig, J.C. Hiniricks'sche Buchhandlung, 1882

ورؤوس المسائل الواردة فى أوائل الكتاب قد نقلها ديتريصى فى نشرته إلى نهاية الكتاب (ص ١٧١ — ص ١٨٠) و يستغرق النص العربى ١٨٠ صفحة تضاف إليها مقدمة بالألمانية فى ست صفحات ، ختمها بالتاريخ « شارلو تنبورج فى أكتوبر سنة ١٨٨٢ » .

وفى السنة التالية — سنة ١٨٨٣ — نشر له ترجمة ألمانية فى ليپتسك بعنوان :

Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt. Leipzig, 1883

وكان ديتريصى قد تناول « أثولوجيا » بالبحث قبل ذلك فى الأبحاث التالية :

(ا) «Die Theologie des Aristoteles», in ZDMG,XXX (1877), p. 117—126.

(ب) «Sur les études philosophiques des Arabes au X^e siècle», وهو بحث ألقى فى المؤتمر الرابع الدولى المستشرقين المنعقد بفلورنسه فى ١٤/٩/١٨٧٨ ، ونشر فى فلورنسه سنة ١٨٨٠ .

(حـ) «Ueber die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den Arabern», *in Abhandlungen und Vorträge des V ten internazionalen Orientalistencongresses,* Berlin 1882, II, 1, S. 3—12

ولكنه لم يأت فى هذه الأبحاث كلها بجديد يوضح حقيقة كتاب « أثولوجيا » .

٥ — و إنما بدأ البحث الجدّى فى حقيقة هذا الكتاب لما أن ظهرت ترجمة ديتريصى الألمانية . فقام ڤالنتين روزه Valentin Rose بالتعريف بهذه الترجمة فى « المجلة الألمانية لنقد الكتب » *Deutsche Literatur-Zeitung* (سنة ١٨٨٣ ، عمود ٨٤٣ — ٨٤٦) فلاحظ ، مع الدهشة الشديدة ، أن كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » هذا ليس شيئا آخر غير ترجمة موسّعة paraphrase يتفاوت حظُّها من الدقة وحسن الفهم للأصل وهذا الأصل هو التساعات الرابعة والخامسة والسادسة من « تساعات » أفلوطين ! ومن هنا رأى — وهو الحجّة فى اليونانيات و بخاصة ما يتصل بأرسطو المنحول — أن لهذا الكتاب فائدة أخرى لا شك فيها تتعلق بتحقيق نص كتاب « التساعات » فى اليونانية ، كما تتصل باستمرار تأثير أفلوطين طوال العصور الوسطى . ولهذا راح — « بسرعة عاجلة » على حد تعبيره — يضع لوحة للاتفاقات بين مياسر كتاب « أثولوجيا » و بين نظائرها فى « التساعات » دون استقصاء

ولا تفصيل ، لأن الأمر كان أمر اكتشاف مفاجئ سريع أراد إعلانه بمناسبة ظهور هذه الترجمة ، فلم يكن المجال متسعاً لهذا العمل التفصيلي الكامل . ولكن له الفضل — على كل حال — في إثبات هذه اللمحة التي رفّت في ذهن مُنْك من قبل وما لبثت أن اختفت وأصبح من الثابت منذ الآن — أعنى منذ سنة ١٨٨٣ — أن كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » ما هو إلا تلخيص لبعض « تساعات » أفلوطين . وكان على الباحثين بعد ذلك أن يبينوا بالتفصيل ما هي المواضع المتناظرة بين « أثولوجيا » وبين « التساعات » ، وأن يفيدوا من الواحد في تحقيق نص الآخر . هذا وقد أكد روزه أنه «لا مجال للقول بوجود رواية مختلفة للنص العربي » (عمود ٨٤٥) .

٦ — وهذا العمل المطلوب لم يفعله الباحث التالي لديتريصي و روزه ، وأعنى به اشتينشنيدر الذي تناول كتاب « أثولوجيا » بالبحث في موضعين :

(ا) الأول في كتابه : « الترجمات العبرية في القرون الوسطى » ، برلين سنة ١٨٩٣ § ١٣٠ (ص ٢٤٤ — ص ٢٤٥) M. Steinschneider : *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*. Berlin, 1893

(ب) والثاني في كتابه «الترجمات العربية عن اليونانية» § ٣٩ (٦٣) (= « النشرة المركزية لشئون المكتبات » كراسة ١٢ ، ليبتسك سنة ١٨٩٣) ص ٧٧ وما يليها .

Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig 1897 (= *Cetralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft XII, Leipzig 1893)

وفي البحث الأول من هذين نقل ما أورده مُنْك في الحاشية التي ترجمناها من قبل (ص ٣ تعليق ٢) مما يتصل بالترجمة اللاتينية . ثم نقل عن هانبرج[١] أن الترجمة اللاتينية طبعت سبع مرات ، وأن الترجمة اللاتينية التي قام بها بطرس القسطلاني Petrus Castellani من فائنسا Faenza وطبعت في روما سنة ١٥١٩ نادرة جداً ؛ وقد أعيد طبعها في فرّارا Ferrara

(١) في بحثه بعنوان « حول الكتاب الأفلاطوني المحدث : أثولوجيا أرسطاطاليس » ، ظهر في « جلسات أكاديمية باڤاريا الملكية » ، قسم الفلسفة ، جـ ١ (سنة ١٨٦٢) ص ١ — ص ١٢

Haneberg : "Ueber das neuplatonische Werk : Theologie des Aristoteles", in Sitzungsberichte der Königlischen bayerischen Akademie, phil. Classe, I (1862), p.1—12.

سنة ١٥٩١ ، والبندقية سنة ١٥٩٣ ، وفرنكفورت سنة ١٥٩٣ . وقد قام جاك شارپنتييه Jacques Charpentier بتصحيح اللغة اللاتينية لهذه الترجمة ، وكان ذلك على حساب أمانة الترجمة ودقّتها فكان عمله هذا بمثابة Umarbeitung (= صياغة جديدة ، تنقيح كامل) ، وقد ظهر فى باريس سنة ١٥٧١ ، وأعيد نشره فى طبعة « مؤلفات أرسطو » (دون الحواشى التى وضعها شارپنتييه) بباريس سنة ١٦٢٩ (جـ ٢ ص١٠٣٥ ومايتلوها) وسنة ١٦٣٩ (جـ ٤ ص ٦٠٣ وما يتلوها) . والترجمة اللاتينية ، حتى فى الطبعة الأولى ، قبل تصحيح شارپنتييه ، تختلف عن المخطوطات العربية المعروفة (ويظهر أن أصلها مفقود) لا فى التقسيم فحسب (١٤ ميمر ، وفى العربى ١٠) ، بل كما يرى هانبرج (ص١٥) لعبت الترجمة اللاتينية بالأصل لعباً كبيراً حتى استحالت أحياناً إلى تلخيص موسّع ، وكثيراً ما تبدّل فى الأفكار تبديلا جوهرياً ، كوضعها « الأنبياء » مكان « الحكماء الأقدمين » . ويرى روزه (عمود ٨٤٥) أن الخلاف جوهرى بعد الميمر الثامن . وقد أُقحِم فى الميمر العاشر فصل طويلٌ مسيحى النزعة يتناول الله وكلمة الله والعقل الفعّال والعقل المنفعل . كذلك نرى فى الميمر الثانى عشر من الترجمة اللاتينية أن الموضع 14 ff وغيره غريب . ولهذا فإن الترجمة اللاتينية تزييفٌ صنع للاتفاق مع الاسكولائية الكنسية . ولا مجال للقول بوجود « رواية مختلفة » للنص العربى نفسه ، كما زعم مُنْك (« أمشاج » ص٢٤٩) كما أن موسى روباس لا ذنب له فى الأمر (رغم الأخبار التى أوردها عنه مُنْك ص٢٥٠ ، ص ٢٥٧) . وفى الكتاب العاشر من الترجمة اللاتينية يظهر الخلاف بين اللاتينية والأصل العربى على أجلى صورة (قارن العربى ١٠٤ — ١١٠ فى ديتريصى [= ١٠٧ — ١١٣ فى نشرتنا هذه] ، والترجمة الألمانية ١٠٥ — ١١١ ، بالفصل XC, 1—18 فى اللاتينية) ؛ لكن موسى يشهد هنا على وجود الفصل الخامس .

ومن هذا التلخيص لما أورده اشتينشنيدر فى بحثه الأول هذا يتبين أنه اكتفى بتلخيص ما قاله مُنْك ثم هانبرج ، ولم يضف إليه إلاّ توكيداً أثبتت الأبحاث المقبلة بطلانه وهو توكيده عدم وجود « رواية مختلفة » للنص العربى كما توسّم ذلك مُنْك بلوذعية خارقة ، وزعمه أن الترجمة اللاتينية « تزييف صُنِع للاتفاق مع الاسكولائية الكنسية » . فزاعم اشتينشنيدر

هنا ستذروها رياح الاكتشافات الجديدة بعد ذلك بقرابة أربعين عاماً .

أما في البحث الثاني فيستعرض ما قاله فنرش (ص ٦١٢) حينما أراد قراءة كلمة « أثولوجيا » : « أبولوجيا » Apologia ، و فليجل Flügel (« الكندي » ص ١٠) ، وفليشر Fleischer وهاربريكر الذين أرادوا قراءتها أتولوجيا αἰτιολογία (= علم العلل) — وكل هذا خَبطٌ ، مع أن القفطي سمى أفلوطين باسم «الشيخ اليوناني» . وقد قدم هذا الفصل من القفطي سلفستردي ساسي . ثم يورد مستهل الكتاب بعد أن ذكر نشرة ديتريصي وترجمته واكتشاف ڤالنتين روزه أنه مأخوذ من « تساعات » أفلوطين . ويتساءل : هل يكون فرفوريوس مؤلف هذا التلخيص ؟ والكتاب قد ذكره ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص٦٩) باسم « كتاب القول على الربوبية » ، وكذلك فعل حاجي خليفة (ج٥ ص ١٣٨ تحت رقم ١٠٤٠٩) .

وعرّج بعد ذلك على تأثير الكتاب فقال إن الفارابي و إخوان الصفا ذكروه واقتبسوا منه ، كما نقل عنه بطريق غير مباشر موسى بن عزرا (حوالى سنة١١٣٨ فى أسبانيا) . وذكر أن مُنك وجد آثاراً لهذا الكتاب في فلسفة ابن جبرول (يهودي أسباني في القرن الحادي عشر) وفي الترجمة العبرية للقصة الفلسفية : « ابن السلطان والدرويش » لابراهام بن حِسْدي (القرن الثالث عشر) التي لم يكشف أصلها العربي بَعْدُ . ويذكر ابن سبعين في مراسلاته مع فردريك الثاني ملك صقلية — وهو يسرد كتب أرسطوطاليس الإلهية — خمسة كتب ، من بينها « أثولوجيا » . ثم يختم الفصل بقصة الترجمة اللاتينية كما أوردها مُنك وأشرنا إليها ونحن نلخص البحث الأول لاشتينشنيدر .

ومن هذا العرض لبحثي اشتينشنيدر يتبين أنه لم يَخْطُ بالبحث في حقيقة كتاب « أثولوجيا » خطوة جديدة ؛ وعمله عادة تحصيلي جمعي ليس فيه اكتشافٌ ولا إعمال ذهن .

٧ — ولا بد أن ننتظر سنة ١٩٣٠ لنعثر على جديد في هذا الموضوع . أما في الفترة ما بين سنة١٨٨٣ وسنة ١٩٣٠ فلم يكن ثَمّ إلا تكرار وتلخيص للأبحاث السابقة كما فعل اشتينشنيدر أو توجيه البحث في الكتاب إلى ميدان آخر هو ميدان السريانيات ، على رغم أن للكتاب أصلاً سريانياً هو الذي ترجم إلى العربية . ومن الذين ساروا في هذا الاتجاه بَوْمشترك

A. Baumstark في بحث صغير له بعنوان : « في التاريخ الأول لـكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس » (في «مجلة الشرق المسيحي» جـ ٢ (سنة ١٩٠٢) ص ١٨٧ — ص ١٩١)[١] انتهى فيه إلى القول بوجود أصل سرياني للترجمة العربية عنه قامت . أما السرياني الذي قام بوضعه أو ترجمته فهو إما أن يكون يوحنان الأفامي[٢] — وكان راهباً يظن أنه درس في دير شمعون العمودي في تلنشين ، وله نضال شهير مع فيلوكسينوس، ودرس الطب والمنطق في الإسكندرية ؛ ووضع كتاباً حاول فيه صبغ الأفـكار الأفلاطونية المحدثة بصبغة مسيحية ويلعب فيه ملـكيصدق و إبراهم دوراً رئيسياً ؛ و إما أن يكون سريانياً آخر قريب الشبه بيوحنّان الأفامي في الاتجاه الروحي .

* * *

٨ — و إنمـا خطا البحث فيما يتصل بالترجمة اللاتينية خطوة جبّارة في سـنة ١٩٣٠ حينما كتب ا. بوريسوف مقالا بالروسية في مجلة Zapiski Kollegii Vostokovedov, V 1930) (جـ ٥ ، سنة ١٩٣٠ ، ص ٨٣ — ص ٩٨) بعنوان : « الأصل العربي للترجمة لاتينية لـكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس » .

ونظراً إلى أهمية هـذا البحث ، ولأنه بالروسية وهي لغة يقل من يعرفها عدا أهلها ، رأينا لزاماً علينا أن نلخّص مضمونها تلخيصاً شاملا :

* * *

(ا) بدأ فذكر عنوانات الـكتاب :

١ — في نشرة ديتريصي : « كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أثولوجيا وهو قولٌ على الربوبية ، تفسير فرفوريوس الصوري » .

---

(١) وراجع له أيضاً : « تاريخ الأدب السرياني » ، ص ١٦٧ ، بون سنة ١٩٢٢ (وهو يتكلم عن يوحنا الأفامي) ؛ ثم « الآداب المسيحية في الشرق » ليبنـك (مجموعة جوشن Göschen) سنة ١٩١١ جـ ١ ص ٧٥ .

(٢) راجع عنه : بومشترك « تاريخ الأدب السرياني » ص ١٦٦ — ص ١٦٧ ؛ ثاودورس بركوني جـ ٢ ص ٣٣١ وما يليها ؛ تاريخ ميخائيل السرياني (نشرة شابو) ٣١٣ (٢ : ٢٥٠ وما يليها) .

٢ — فى « الفهرست » (فلوجل ص ٢٥٢) ، الفارابى (رسائله نشرة ديتريصى ٢٣ ، ٢٨) ، القفطى (نشرة لبرت ص ٤٢) : « كتاب أثولوجيا » .

٣ — فى « رسائل إخوان الصفا » (المختصر الذى نشره ديتريصى ص ١٢١) : « كتاب الثالوجيات » :

٤ — فى « حاجى خليفه » (نشرة فلوجل ٥ : ١٣٨ تحت رقم ١٠٤٠٩) « كتاب القول على الربوبية » ، وفى موضع آخر (٥ : ٦٦ برقم ١٠٠٠٥) : « كتاب الثالوجيا » .

(ب) ثم أشار إلى ترجماته اللاتينية :

1) Petrus Nicolaus Faventinus (Castellani) : Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive mystica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in latinum castigatissime redacta. Roma 1519. In-4º, car. goth.
2) Franciscus Patricius : Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita ab Aristotele excepta et conscripta philosophia, Ferrara 1591
3) Jacobus Carpentarius (Charpentier) : Aristotelis libri XIV de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios. Paris 1571, ex Officina J.Du Puys, In-4º , 1504

(حـ) ذكر رأى روزه Rose (الوارد فى DLZ, 1883 عمود ٨٤٣ وما يليه) ، وتوكيده (الموضع نفسه ، عمود ٨٤٥) أنه « لا مجال للقول بوجود رواية مختلفة للنص العربى »
von einer «verschiedenen Recension» des Arabischen Textes selbst ... kann keine Rede sein.

ولكن بوربسوف وجد هذه الرواية المختلفة فى هذه الشذرات التى تتفق تمام الاتفاق مع الترجمة اللاتينية . وهى مأخوذة من مجموعة Firkowitsch وترجع إلى ثلاثة مخطوطات مختلفة ، وهى مكتوبة بحروف عبرية ، لكن يلوح أن إحداها نسخت عن مخطوطة بحروف عربية خالية من النقط .

وهنا يورد بوربسوف (من ص ٩٠ — ص ٩٤) فقرتين ويقارن بينهما و بين نظائرهما فى الترجمة اللاتينية وفى رواية نشرة ديتريصى (مع ذكر الحواشى الواردة فى المخطوطة) :

D ديتريصى (٢٤ : ١١)

(= ص ٣٧ س ١٥ وما يليه فى نشرتنا هذه)

ولا حاجة إلى معرفتها لأنه علـة فيها وهى معلولاته كلها . فإذا كانت فيه لم يحتج إلى معرفتها . وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرناه آنفاً ولا تحتاج إلى معرفة شىء من الأشياء إلا إلى معرفة العقل والعلة الأولى ، لأنهما فوقها إلخ .

المخطوطة الجديدة A

ولا حاجة به[١] إلى معرفتها[٢] لأنه علة فيها ، وهى معلولاته كلها . فإذا كانت فيه لم يحتج[٣] إلى معرفتها . وهذا كما ذكر الحكيم أن الله تعالى بذر الأشياء كلها فى العقل فهو يخرجها دائماً فى النفس بلا واسطة ، وفى الطبيعة بواسطة النفس ، وفى العالم بواسطتهما فى شىء شىء إلى أن ينتهى إلى الجزئيات . فإذا جعل الله تعالى العقل علة الأشياء فهو علتها ومحيط بها والأشياء كلها فيه لأنها معلولاته[٤] ، فلم يحتج إلى معرفتها ، وإنما جهله بها من حيث أنه ليس مبدعها وفاعلها لا من شىء . والأول الحق يعرفها حق

اللاتينية L [*]

... Neque harum scientia indiget: quia ut a sapiente dictum earum causa est, omnes in se continens. Summus opifex omnia in intellectu conservat, quae certo ordine in animum eduxit, per medium intellectum : et in naturam, per animum : in mundum vero hunc, per utrumque, donec ventum ad singula. Cum vero Deus intellectum procreaverit, hicque rerum causa sit : consequutione quadam efficitur, Deum rerum omnium esse opificem, nec earum scientia indigere. Quas si intellectus ignorat, eo certe ignorat, quod illas ex nihil primo non procreavit. Sicut et earundem Deus scientiam habet, quia illarum est opifex. Atque intellectus eas ignorare dicitur, quas in se ipsis non

(١) يعنى بالعقل . (٢) يعنى إلى معرفة الأشياء . (٣) فى المخطوط : لم يحتاج

(٤) فى المخطوط : لأنه معلولاتها .

(*) ص ١٤ ب وما بعدها من ترجمة كاربنتييه اللاتينية باريس سنة ١٥٧١ .

معرفتها من حيث هو فاعلها وموجدها . فالعقل يجهل عند علمه بها وكذلك < علم[1] > العقل أيضاً بذاته جهل عند علم مبدع ذاته. فأما معرفته[2] بما هو من حيث هو — فليست[3] بجهل. وكيف يكون ذلك جهلا وهو سائر المعارف وبه يعرف من عرف شيئاً ! فهو العلم وهو العالم وهو المعلوم كما قلنا آنفاً . وإنما قلنا إن معرفته جهلٌ بالإضافة إلى علم مبدعه ومبدع علمه . وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرنا آنفاً : أعني بالإضافة إلى العقل فلا تحتاج إلى معرفة شيء من الأشياء < إلا[4] > إلى معرفة العقل والعلة الأولى لأنها فوقها وعلتها الخ .

cognoscit sicque in eodem , essentiae cognitio, quemdam est ignoratio si cum Dei cognitione conferatur. Non enim cum se talem qualis est, cognoscit, omnino in ignoratione versatur : (qui enim hoc dici potest, cum ipse sit idem cum scientiis et iis rebus quae sciuntur : et quemadmodum antea dictum est, animus per hunc contemplatur ?) sed hoc tantum afferimus, eius scientiam ignorantiam quandam esse, si ex rerum omnium opifice spectetur. Quomodo animus cum intellectu comparatus id ignorat cuius causa est, alioqui primo rerum omnium opifice, ut superiore, non indigeret etc...

(١) ناقصة في المخطوط .
(٢) المخطوط : معرفتها .
(٣) في المخطوط : فليس .
(٤) ناقصة في المخطوط .

(2)

Dieterici (122:7sqq)

(= ص١٢٢ ، س١٥ وما يليه هنا)

فالإنسان إذن هو النفس ، لأنه بالنفس يكون هو ما هو ، وبها صار ثابتاً دائماً، وبالجسم صار فانيا فاسداً ، وذلك لأن كل جرم مركب ، وكل مركب واقع تحت الانحلال والفساد ، وكل جسم إذن منحلٌ واقع تحت الفساد .

L (= p. 105 b, tr. Charpentier) A

. . . فالإنسان إذن هو النفس بالحقيقة لأنه يكون بالنفس هو ما هو ، وبها صار ثابتاً قائماً ، وبالجسم صار فانياً واقعاً تحت الفساد ، وذلك لأن كل جرم مركبٌ وكلّ مركبٍ واقعٌ تحت الانحلال والفساد . وكذلك آلة كل صانع ، وليس فساد الآلة[1] لفساد مستعملها . والذى يُبيّن أن النفس كالصانع والجسم بجميع أعضائه آلة[2] أن آلتها مضاهية لها لأن كل صانع إنما يصنع بآلةٍ مشاكلة لمصنوعه ، وبحسب ملاءمة صناعته : فالنجار ينجر بآلة مشاكلة لصناعته كالقدّوم والمنشار ، والخياط يخيط بآلة ملائمة لصناعته كالإبرة والمقراض ، والحصّاد يحصد بآلة مشاكلة للحصد كالمنجل[3] ، والملاّح يعمل بالسكان والمقاذف — وكذلك النفس : لما كانت مستعملة للبدن استعمال الصانع

... Quare etiam ipse vere animus est : corpore autem indiget, sicut artifex instrumento. Nec tamen hoc intereunte, ipse interit. Corpus autem animi instrumentum esse dicitur : quia ut artifex indiget instrumentis ad opus accomodatis, verbi gratia, faber securi, sutor acu, nessor falce, nauta remo : sic animus aptum corpus sibi expetit in quo sit, animique facultates, partes corporis organicas, in quas ipse influit. Id vero ita esse ex eo intelligi potest, quod animus in suis facultatibus corporeis temperationem sequitur. Si quidem eius actiones manifestam veritatem recipiunt, corpore quavis de causa ut ab aegritudine,

(١) فى المخطوط : موجب (التصحيح من عندنا) .
(٢) فى نشرة بوريسوف يضيف : [يبين أيضاً] .
(٣) فى المخطوط : وهو كالمنجل .

لأنه فجسمها مشاكل لها . ولذلك قيل إن قوى النفس تابعة لمزاج البدن ، فربما كانت[1] الأفكار بالعقول تابعة لبعض أحوال البدن ، كما نرى من أحوالها عند العوارض والأمراض فيظهر التغير فى أفعال النفس بحسب تغير البدن . وكذلك تعرض للجسم أفعال كثيرة بسبب[2] النفس مثل الحزن والخوف والعشق واللذة والغمّ . فلما كان كل واحد منهما يشارك صاحبه عند نزول الآفات ويكون كل واحد منهما سبباً لنزول الأثر الذى نزل به — دلّ على أن كل جسم ملائمٌ للنفس التى[3] تستعمله . ويتضح ذلك عند حدوث ما يحدث على المجرى أنه لم يتولّد قط ما صورته صورة حيوان ما ونفسه نفس غيره من الحيوان . لكنه إذا كان الجسم جسم الحيوان فنفسه

(١) فى المخطوط : كان .

(٢) فى المخطوط : لسبب .

(٣) فى المخطوط : الذى .

immutato. Cortra que multa corpori accidunt propter animmum eodem ut instrumento utentem ut tristitia, metus, cupiditas, laetitia, dolor. Quare inter ea affectionum communicatio et commitationis quaedam vicissitudo, indicant corpus aptum esse oportere ad serviendum animo dominant. Idque amplius ex eo etiam intelligitur, quod animali aliquo, sicut accidere solet intereunte, munquam alterum ex orietur cui idem animus accomodari posuit : ut cuivis animali animus proprius insit : non autem retro commeando, cuivis animo subiectum sit proprium animlis

دائماً نفس ذلك الحيوان بعينه . وكذلك إذا كانت نفس جنس من أجناسه لجسمها[1] لا محالة جسم ذلك الحيوان . فيجب ضرورةً متى كان الجسم بحال من الأحوال أن تكون النفس بحال مشاكلة له . — فقد تبين أن الأجسام وأعضاءها يجب أن تكون مشاكلة لما عليه أحوال[2] النفس وأن الهيئة[3] التي يُعمل منها الشجاع يجب أن تكون غير الآلة التي يُعمل منها الجبان، كما أن الآلة التي ينجر بها غير الآلة التي يخاط بها أو يكتب إلخ .

corpus. Nam quia praeparato corpori animum respondere necesse est, idcirco temperationem eius non eandem esse oportet in animoso et timido : quemadmodum non eadem sunt ferramenta fabri et sutoris etc...

(د) ويرى بوريسوف أن هـذه الرواية الواردة فى هذا المخطوط هى الأصيلة ، وأن الرواية الأخرى الواردة فى نشرة ديتريصي ليست إلاّ رواية صنعت وفق أغراض ولاستعمال جمهور المسلمين .

(هـ) هذه الشذرات توجد فى المجموعة الثانية من مجاميع فركوفتش Firkowitsch ، وتتألف من ثلاث شذرات أهمها الشذرة رقم ١١٩٨ (مجموعة أو سلسلة جديدة) وتشغل ١١٧ ورقة مقاس ١٩ × ١٣ سم مسطرتها ١٥ . ويوجد ٧٠ حاشية تقريباً .

والشذرة الثانية برقم ١١٩٧ (سلسلة جديدة) ، وتشغل ١٦ ورقة مقاس ٢٢٫٥ × ١٦ سم

(١) فى المخطوط : لجسمه .
(٢) يريد بوريسوف إضافة « < من > أحوال » — ولا داعى له .
(٣) كذا ! ولعلها : الآلة .

والمسطرة بين ١٥ و ٢٢ سطراً . وهذه الفقرة تبدأ من منتصف المقالة التاسعة من الترجمة اللاتينية .

والشذرة الثالثة برقم ٢١٧٣ (تبعاً لفهرست جرجى) وتشغل ١٧ ورقة ، وفى الورقة ٢٠ سطراً .

وسننشر هذه « الرواية » المختلفة لنص « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، ضمن الجزء الثالث من « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » .

ومن هذا كله قد ثبت ما يأتى :

(ا) أن الترجمة اللاتينية تقوم على نص عربى روايته تختلف عن النص التقليدى الشائع « لأثولوجيا ». وبهذا بطلت مزاعم اشتينشنيدر وروزه حينما أكّدا أنه « لا مجال للتحدث عن رواية مختلفة للنص العربى » ؛ وتأيد الفرض اللامع الذى أوحى به منك .

(ب) أن اختلاف الروايتين للنص العربى يثير المشكلة من رأسها ، مشكلة كتاب « أثولوجيا » : أى الروايتين أصح ؟ وما السبب فى هذا الاختلاف ؟ وإلى من ترجع كلتاهما ؟ وهل صحيح ما يزعمه بوريسوف من أن الرواية الثانية المتفقة مع الترجمة اللاتينية هى الأصيلة ، وأن الرواية الأولى التقليدية صيغت حتى تتفق ونوازع جمهور المسلمين ؟ .

كل هذه مشاكل جديدة يثيرها اكتشاف بوريسوف للرواية الأخرى وكأن مشاكل الكتاب — بعد أن ظننّا أننا تقدمنا فى حلها شوطاً واسعاً طويلا — قد عادت إلى بداية الأمر من جديد !

ومن الواضح أننا لن نستطيع أن ندلى برأى فى المسألة قبل أن ننشر هذه الرواية المخالفة — فإلى أن يتيسر لنا ذلك نرجئ البحث فى الموضوع من هذه الناحية .

وعلى كل حال فقد فتح بوريسوف اتجاهاً جديداً للبحث فى مشاكل كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » .

٩ — وثم اتجاه آخر فتحه باول كراوس فى بحث[1] قدّمه إلى المعهد المصرى بجلسة ٧ أبريل سنة ١٩٤١ ، ثم نشره فى « مضبطة المعهد المصرى » (ج ٢٣ فصل سنة ١٩٤٠ — سنة ١٩٤١) وقال فى تقديمه إنه تلخيص لبعض الأبحاث التى ستكون موضع كتاب تأخر طبعه للظروف الحالية ، يعنى ظروف الحرب . وعنوانه : « أفلوطين عند العرب ، ملاحظات على شذرة جديدة من الترجمة الموسّعة العربية للتّساعات » (من ص ٢٦٣ إلى ص ٢٩٥ من « مضبطة المعهد المصرى ») . وقد انتحر باول كراوس فى سبتمبر سنة ١٩٤٤ قبل أن يتمكن من إخراج هذا الكتاب الذى وعد به ؛ ولم نجد فى أوراقه بعد وفاته — وهى محفوظة بالمعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة — ما يدل على أنه أنجز هذا الكتاب الموعود . ولعل انشغاله بمسألة الشعر العبرى فى أسفار الكتاب المقدّس هو الذى صرفه عن هذا الميدان الذى كان خليقاً أن يأتى فيه بالأبحاث الممتازة الخصبة . فكأن نظرية الشعر العبرى فى الكتاب المقدس — تلك النظرية الوهمية التى اندفع فيها بكل حماسة وبغير تحفُّظ ولا أناة — قد كانت لعنةً مزدوجة : أصابته فى صميم حياته ، إن صح ما يقال إن إخفاقه فى إثباتها كان من دواعى ضيقه بالحياة مما دفعه إلى الانتحار ، وإن كنا نحن لسنا من هذا الرأى بل نرى أن انتحاره كان لأسباب سياسية عنيفة ؛ وأصابته فى عمله العلمى فى ميدان الترجمات العربية عن اليونانية ، وبخاصة ما اتصل منها بالأفلاطونية المحدثة .

فى هذا البحث يكشف باول كراوس — بعد أن استعرض استعراضاً سريعاً جداً يكاد لا يتجاوز ذكر الأسماء والأبحاث فى كتاب «أثولوجيا» وأثره فى الفلسفة الإسلامية — عن شذرات وردت فى المخطوط رقم ١١٧ حكمة بمكتبة تيمور بدار الكتب المصرية (ص ٢ — ص ١٥) بعنوان « رسالة فى العلم الإلهى » للشيخ الفاضل العالم الزاهد أبى نصر الفارابى » . قرأها فشك فى نسبتها إلى الفارابى : لا لأن الآراء الواردة فيها لا يمكن أن تنسب إلى الفارابى الذى عالج فى كُتُبٍ لا شك فى صحة نسبتها إليه مثل « المدينة الفاضلة » مسائل الواحد والكثير وصدور الموجودات والجواهر الأفلاطونية المحدثة (النفس، العقل الخ)

---

(١) Paul Kraus ; "Plotin Chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*" in *Bulletin de l'Institut d'Egypte* t. XXIII, Session 1940–1941; Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1941; pp. 263–295.

بطريقة لا تختلف كثيراً عما فى مضمون رسالتنا هذه — ، ولـكن لأن أسلوب الفارابى أشدُّ إيجازاً، وهو خالٍ من كل تزويق وتكرار ، وليس فيه شىء من الغموض الذى يشعر به القارئُ لهذه الرسالة . ومن ناحية أخرى وجد فى « رسالة العلم الإلٰهى » هذه طائفة كبيرة من الاصطلاحات لا يجدها المرء عند الفارابى، اصطلاحات تذكّر بلغة «أثولوجيا أرسطاطاليس» .

« وكم كانت دهشتى — هكذا يقول كراوس — حينما تبيّن لى أن هذه الرسالة المنسوبة إلى الفارابى ليست إلا تلخيصاً موسعاً paraphrase يتفاوت دقةً لمستخلصات منتزعة من التساع الخامس من «تساعات» أفلوطين ! وزاد من أهمية هذه الرسالة أنه ليس من بين الشذرات الأفلوطينية الواردة فيها شذرة وردت فى « أثولوجيا أرسطاطاليس» . وهكذا فإن « رسالة العلم الإلٰهى » تقدم شاهداً جديداً على التأثير — غير المقرون باسمه — الذى كان لمؤلفات أفلوطين فى تاريخ الفـكر العربى » (ص ٢٨٠ — ص ٢٨١) .

ثم أورد بعد هذا لوحة نظائر بين فقرات « رسالة العـلم الإلٰهى » وبين نص « التساعات » هكذا :

رسالة العلم الإلٰهى	التساعات
١ — ١٣	هـ ٩ : ٣ (مع حذف)
١٤ — ١٦ (١٧)	— ٤ (٢ — ٧)
١٨ — ٢١	— ٦ (١ — ١٠)
٢٢ — ٢٧	— ٧ بأكمله مع بعض الحذف)
٢٨ — ٣٠	— ١٠ (١٧ — ٢١ نهاية)
٣١ — ٤٠	— ١١ (٤ — ٢٤)
٤١	— ١٣ (١٤ — ١٩) بإيجاز
٤٢ — ٤٦	— ١٤ (١ — ١١)
٤٧	— عنوان هـ ٣

رسالة العلم الإلٰهى	التساعات
٤٨ — ٥٠	هـ ٣ ١ بإيجاز
٥١ — ٥٢	— ١ (١٩ — ٢٣)
٥٣	— ٢ (٢ — ٣ ؛ ٧ — ٩)
٥٤	— ٣ (٤٣ — ٤٤)
٥٥	— ٤ (١)
٥٦	— ؟
٥٧ — ٥٨	— ٤ (١٤ — ١٨)
٥٩	— ٥ (٢١)
٦٠ — ٦٣	— ٥ (٢٩ — ٣٩)
٦٤ — ٦٦	— ٦ (٢٨ — ٣٤)
٦٧	— خلاصة خاتمة الفصل ٦

٦٨ – ٧٨	– ٧ (١ – ١٩)
٧٩ – ٨١	– (٢٦ – ٣٥)
٨٢ – ٨٧	– ٨ (١ – ١١)
٨٨	– ٨(٢٤–٣٧) بإيجاز
٧٩ – ٩٢	– ٨ (٣٨ – ٤٨)
٩٣ – ٩٦ (٩٧)	– ٩ (١٥ – ٢٢)
٩٨ – ١٠٤	هـ ٣ ١١ (١ – ١٠)
١٠٥ – ١١٢	– ١٢ (٢٥ – ٣٨)
١١٣ – ١٢٠	– ١٢ (٤٠ – ٥١)
١٢١	– ١٣ الاستهلال (بإيجاز)
١٢٢ – ١٣٢	– ١٣ (٦ – ٢٦)
١٣٣ – ١٣٨	– ١٤ (بإيجاز)
١٣٩ – ١٤٣	– ١٥ (١ – ٩)
١٤٤ – ١٤٨	– ١٥ (بإيجاز)
١٤٩ – ١٥٣	– ١٦ (٨ – ١٦)
١٥٤ – ١٥٥	– ١٦ (تلخيص باقى الفصل)
١٥٦	عنوان التساع هـ ٤
١٥٧ – ١٦٥	هـ ٤ ١ (١ – ١٩)إيجاز
١٦٦ – ١٦٨	– ٢ (١ – ١٢) بإيجاز
١٦٩ – ١٧٩	– ٢ (١٣ – ٤٠)
١٨٠ – ١٨١	هـ ٥ ٢ – (بإيجاز)
١٨٢ – ١٠٩	– ٤ (١٢ – ٣٥) (بإيجاز)
١٩١ – ١٩٢	– ٥٧ (١١)
١٩٣	– ٦ (٢٧ – ٢٨)
١٩٤	– ٨ (٢٦) ؟
١٩٥ – ٢٠٢	– ٩ (٢٧ – ٣٩)
٢٠٣ – ٢١١	– ١٠ (١ – ١٨)
٢١٢ – ٢١٨	– ١١ (٥ – ٢٠) بإيجاز
٢١٩ – ٢٢١(٢٢٢)	– ١٢(١٤ – ٢٠)
٢٢٣	– ١٢(٣٧ – ٣٩)
٢٢٤ – ٢٢٨	– ١٣(مختصراً)
٢٢٩ – ٢٣٤	هـ ٩ ١ (مختصراً)
٢٣٦ – ٢٣٩	– ٢ (١٩ – ٢٨)*

وأعداد الرسالة هنا هى أرقام وضعها كراوس لكل جملة من جمل «رسالة العلم الإلهى». ثم نشر ثلاثة مقتطفات هى § ١ – ٤ ؟ § ١٥٦ – ١٦٢ ؟ § ٢٠٣ – ٢٠٦

(*) فى هذا الجدول : هـ = التساع الخامس من تساعات أفلوطين ، والرقم بعده يشير إلى رقم الفصل من الفصول التسعة التى يشملها التساع ، والرقم بعده يشير إلى رقم الفقرة فى داخل الفصل ؛ والأرقام بين قوسين تشير إلى عدد الأسطر فى كل فقرة – وذلك كله بحسب نشرة بربيه Bréhier فى مجموعة Les Belles-Lettre بباريس سنة ١٩٢٤ – سنة ١٩٣٦ فى ٧ مجلدات .

٢٠٩ — ٢١١ أرفقها بترجمة ، وأرفق كل ترجمة بالنص اليونانى المناظر لها فى «التساعات» ثم أبدى بضع ملاحظات يقارن فيها بين الترجمة العربية والنص المناظر اليونانى .

ولخص رأيه فى موضوع هذه الشذرات الجديدة فقال : إن الترجمة العربية ليست حرفية أبداً . وإلى جانب الترجمات اللاتينية ، هناك طائفة من المواضع تـكتفى بتلخيص الأصل اليونانى بكل إيجاز . ومن جهة أخرى نشاهد توسعات للشرح وتفسيرات غالباً اعتباطية واستطرادات ، وحواشى وشروحاً يبدو منها لأول وهلة أن أساس هذه الترجمة أصل يبعد جداً عن النص اليونانى لـكتاب « التساعات » ؛ ولـكن النظرة الفاحصة تتبين أن هذه الشروح والحواشى والاستطرادات إقحامات من عند واضع التلخيص نفسه . وعلى غرار سائر المترجمين العرب ، يميل واضع التلخيص إلى الترجمات المزدوجة ، وذلك بأن يترجم اللفظ اليونانى بكلمتين عربيتين . والأخطاء البيّنة العربية وسوء الفهم يمكن كل هذا أن يفسّر — على الأقل جزئيا — بافتراض ترجمة سريانية وسيطة بين الأصل اليونانى وهذه الترجمة العربية . وفى كل هذه الخصائص تتفق رسالة « فى العلم الألهى » مع كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » : فوسائل الأسلوب واحدة ، والاصطلاحات المستخدمة فى كلا الـكتابين واحدة كذلك . وهذا يؤذن قطعاً بأنّ مترجم الشذرات الأفلوطينية الواردة فى « رسالة العلم الألهى » هو بعينه مترجم « أثولوجيا » ، أعنى عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحِمْصى ، معاصر الـكندىّ ، وقد عاش قبل الفارابى — المزعوم أنه مؤلف «رسالة العلم الإلهى» — بقرابة قرن من الزمان .

ثم يسوق كراوس شواهد على هذا الاتفاق فى المصطلح لتأييد ما ذهب إليه .

والنتيجة الخطيرة فى اكتشاف كراوس هذا هى أنه قد تُرْجم (أو لخص وترجم) إلى العربية من « تساعات » أفلوطين أكثر مما تضمنه نص « أثولوجيا » ، وإن كنا لا نزال فى نطاق التساعات الثلاثة الأخيرة ، لأن هذه المواضع الجديدة مأخوذة كلها من التساع الخامس بينما « أثولوجيا » مأخوذة من التساعات : الرابع والخامس والسادس . وبمقارنة ما انتزعه كلاهما من التساع الخامس نجد :

« رسالة العلم الإلهى »	« أثولوجيا »
—	فصل ١ بنود ٣ (٧ — ٢٣)
	٤ (١ — ٤١)
	٥ (١ — ٦ ، ٢٠)
	١١ (١ — ١٢ ، ١٠)
	١٢ (١٢ — ٢٠)
	فصل ٢ بنود ١ (١ — ٢ ، ٢٤)

فصل ٣ بند ١ (تلخيص) ، ١ (١٩ — ٢٣)

وعنوان الفصل

٢ (٢ — ٣ ، ٧ — ٩)

٣ (٤٣ — ٤٤)

٤ (١ ؛ ١٤ — ١٨)

٥ (٢١ ؛ ٢٩ — ٣٩)

٦ (٢٨ — ٣٤)

٧ (١ — ١٩ ؛ ٢٦ — ٣٥)

٨ (١ — ١١ ؛ ٢٤ — ٣٧ ؛ ٣٨ — ٤٨)

٩ (١٥ — ٢٢)

١١ (١ — ١٠)

١٢ (٢٥ ـ ٣٨ ؛ ٤٠ ـ ٥١)

١٣ (استهلال ؛ ٦ ـ ٢٦)

١٤ (بإيجاز)

١٥ (١ — ٩) (تلخيص)

١٦ (٨ — ١٦) (وخلاصة بقية الفصل)

فصل ٤ بند ١ (١ — ١٩) والعنوان

٢ (١ — ١٢ بإيجاز ؛ ١٣ — ٤٠)

فصل ٥ بند ٢ — ٣ (موجزاً)

٤ (١٢ — ٣٥ ، مختصراً)

٥ (٧ — ١١)

٦ (٢٧ — ٢٨)

٨ (٢٦ ؟)

٩ (٢٧ — ٣٩)

١٠ (١ — ١٨)

١١ (٢٥ — ٢٠ موجزاً)

١٢ (١٤ — ٢٠ ؛ ٣٧ — ٣٩)

١٣ (موجزاً)

فصل ٨ بند ١ (١ — ٤٠)

٢ (١ — ٤٦)

٣ (١ — ٣٦)

٤ (١ — ٧)

١٠ (٢٤ — ٤٦)

١١ (١ — ٣٩)

١٢ (١ — ٢٦)

١٣ (١٢ — ٢٢)

فصل ٩ بند ١ (مختصراً)

٢ (١٩ — ٢٨)

٣ (مع الحذف)

٤ (٢ — ٧)

٦ (١ — ١٠)

٧ (بأكمله ، مع بعض الحذف) —
١٠ (١٧ — ٢١) —
١١ (٤ — ٢٤) —
١٣ (١٤ — ١٩ بإيجاز) —
١٤ (١ — ١١) —

ومن هذه المقارنة يتبين أن « رسالة العلم الإلهى » استخلصت من أربعة فصول من التساع الخامس ، بينما ما ورد فى « أثولوجيا » من هذا التساع لم يستخلص إلا من ثلاثة فصول ، وليس بينهما شيء مشترك . ومن هنا يتبادر إلى الذهن السؤال التالى :

لِمَ لا تكون « رسالة العلم الإلهى » قسما من « أثولوجيا » ؟

هذا فرضٌ شديد الإغراء ، لأن التشابه — كما بيّن كراوس — فى الأسلوب والمصطلح وطريقة التلخيص بارزٌ جداً بحيث يدعو إلى الظن بأن شخصاً واحداً هو الذى صنع كليهما : « أثولوجيا » و « العلم الإلهى » .

لكن يضعف هذا الفرض أن الكلام متسق فى هذه المواضع من « أثولوجيا » التى تلخص التساع الخامس بحيث لا يشعر المرء بنقص طويل مثل هذا الذى تمثله « رسالة فى العلم الألهى » . على أن هذا لا يمنع من أن تكون هذه الرسالة فصلا قائماً برأسه فى « أثولوجيا » ثم أفرِد على حدةٍ فكان هذه الرسالة . ولو كان فيما اقتبسه المؤلفون من « أثولوجيا » شيء مأخوذٌ من رسالتنا هذه ، لأمكن حل المسألة بطريقة حاسمة .

فهذه النصوص الجديدة تزيد من مشاكل كتاب « أثولوجيا » ولا تقدِّم فى حله شيئاً ؛ إنما خطورتها — كما قلنا — فى بيان أن ما استخلص من « تساعات » أفلوطين وتُرجم الى العربية أكبر كثيراً مما كان يظن .

١٠ — وقبل بحث كراوس هذا بأربع سنوات قام بول[1] هنرى ، الراهب اليسوعى

(١) Paul Henry : "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", Académie Royale de Belgique. *Bulletin de la classe des Lettres*, t. XXIII, 5, Séance du 7 Juin 1937. Bruxelles, 1937.

البلجيكى ، ببحث بعنوان « نحو استرداد التعليم الشفوى لأفلوطين » نُشر فى « مضبطة الأكاديمية الملكية فى بلجيكا » قسم الآداب (المجلد ٢٣ : ٦ ، جلسة ٧ يونيو سنة ١٩٣٧ ص ٣١٠ — ص ٣٤٢) حاول فيه إثبات أن كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » يمثل التعليم الشفوى لأفلوطين الذى سجله تلميذه أمليوس Amélius وأنه تبعاً لهذا أسبق من « التساعات » التى نشرها فرفوريوس . ولعل « أثولوجيا أرسطاطاليس » أن يكون قسماً ، لعله الأول من المقالات المائة التى يتألف منها « تعليقات المجالس » Σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν ، وهى النص الكامل لبعض محاضرات أفلوطين سجّله تلميذه أمليوس .

حلّل پول هنرى كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » فوجده يتألف من ثلاث قطع متمايزة :

(١) مقدّمة : الجزء الأول منها منحولٌ انتحالا فاضحاً : فيه يُصوِّر « أثولوجيا » على أنه تتمة لـ « لميتافيزيقا » . وهذه المقدمة الأولى من عمل الكندى ، وأسلوبها يخالف أسلوب سائر الكتاب .

(٢) جدول فيه ذكر « رءوس المسائل » التى يقال إنها بحثت فى كتاب « أثولوجيا » وقد رأى فيه الباحثون فى اليونانيات شذرة من Κεφάλαια καὶ Ἐπιχειρήματα لفرفوريوس (= الرءوس والمسائل) والدليل على هذا أن العنوان واحد : « الرءوس » و « المسائل » فى اليونانى ، و « رءوس المسائل » فى العربى . وثانياً لقوله : « تفسير فرفوريوس الصورى » . وثالثاً وخصوصاً لأسباب باطنة يؤيدها ما نعرفه عن « الملحقات » « والمسائل » عند فرفوريوس وغيره . فهى تبدأ بقوله : « فى » περὶ و « أن » ὅτι ، أو باسم . وهى موجزة جداً ، وعديدة ، وتتوالى فى غير ترتيب ، وأحياناً تتكرر ، وأحياناً أخرى تتضمن تفصيلات لا توجد فى « التساعات » مثل الإشارة إلى « محاورات » أفلاطون . ورءوس المسائل هذه تتابع خطوة خطوة نصَّ المقالة الرابعة من التساع الرابع ؛ ولا صلة لها بباقى كتاب « أثولوجيا » .

(٣) نص « أثولوجيا » : ويتألف من عشرة ميامر تتفاوت فى الطول ، وفى داخل بعضها عنوانات فرعية . من مؤلف هذا النص ؟ رأى المستشرقون عامةً أنه من عمل تلميذ مباشر لأفلوطين ، لم يحددوا من هو ، بل تركوا أمر ذلك لعلماء اليونانيات . ولما أثبت فالنتين روزه أنه فيما عدا عشرين صفحة تقريباً فباقى النص « مأخوذ » من « التساعات »

اجتمع الرأى على تحديد حقيقة « أثولوجيا » : وهى أنه مجموعٌ مؤلّفٌ من مستخلصات ، أو ترجمة موسّعة paraphrase لفصول من أفلوطين . أما العلماء المتخصصون فى دراسة أفلوطين فقد جعلوا تاريخ « أثولوجيا » متأخراً عن ذلك ؛ ولم يروا فى النص العربى فائدة إلا فى كونه شاهداً أقدم من أقدم المخطوطات الباقية لدينا ، ولهذا جاء فولكمن منذ سنة ١٨٨٤ فاستعان به فى تصحيح أو إكمال النص اليونانى فى المواضع التى رآها ناقصة أو محرّفة .

وبعد هذا البيان لمضمون كتاب « أثولوجيا » يسوق الأب هنرى الحجج التى تؤيد ما يذهب إليه من كون هذا الكتاب يمثل المحاضرات الشفهية التى ألقاها أفلوطين وسجّلها تلميذه أمليوس ، قبل أن يحرر فرفوريوس نص « التساعات ». ونستطيع تلخيص حججه كما يلى :

(ا) أسلوب « أثولوجيا » أسلوب محاضرات شفهية ، لأنه مسهب متدفق ثرثار ، لا يخلو من التكرار والترديد ، ولهذا عاب عليه فولكمن أنه كثير الكلام loquacitas. وهذا الإسهاب والترديد ليس من شأن من يلخص ، فالتلخيصات تكون موجزة جافة فقيرة اصطلاحية ؛ بل هو من شأن المحاضر الذى يتدفق فى الكلام ليوضح المعانى للسامعين . كما أن « أثولوجيا» يتضمن تفسيرات صحيحة ، أخطأ فولكمن فى سخريته منها ؛ فهذه التفسيرات لنصوص غامضة فى « التساعات» تشهد بنفوذ إلى أسرار مذهب أفلوطين لا يمكن أن يبلغ إليه غير أفلوطين نفسه . وثمت خاصية أخرى تميز « أثولوجيا » وهى صناعته الجدلية التى تثير الشكوك ثم ترد عليها . فكثير من فقرات « أثولوجيا » تبدأ هكذا : « ولعل قائلا يقول . . . » (ص ٦٥) ، « فإن قال قائل » (ص ١٥٢) « فإن سأل سائل وقال ... » (ص ١١٢)— ثم يجيب عن الشك المثار بقوله : « ... قلنا» ، « ونقول ...» (ص ٩٨) ، وأحياناً يرد الشك فى معرض المماحكة والمراء فيبدأ الفقرة هكذا : « فإن لجّ أحدٌ فقال ... — قلنا » (ص ١٠٧) ؛ والكتاب كله ملئٌ بهذا الطابع الجدلى المثير للشكوك تتلوها الحلول . — أما فى «التساعات» فالحوار وهمىٌّ . فهو فى المحاضرات الشفوية طبيعى ، أما فى الكتابة فهو مصطنع . وما على المرء إلا أن يدرس صفحات ونظائرها فى«أثولوجيا»

و « التساعات » ليتبين له فى التوّ أن النصوص يمكن أن يميز فيها بين « شكوك » ἀπορίαι و « حلول » λυσεις .

(ب) الأخبار الواردة إلينا عن خصائص التعليم الشفوى لأفلوطين تتفق مع خصائص « أثولوجيا » . فالمؤرخون والنقاد يبرزون أربع خصائص لهذا التعليم الشفوى :

(أولا) قلة الإحكام والإيجاز ؛

(ثانياً) إهمال أفلوطين فى وسائل التعبير عنده ، لأنه كان أحرص على المعنى منه على اللفظ ؛

(ثالثاً) الحرص على إثارة الشكوك توطئة لوضع حلول لها مما أضفى على تعليمه طابعاً جدلياً شكوكياً Aporistique ؛

(رابعاً) التدقيق فى إثبات النصوص التى يشرحها أو ينقل عنها ؛ ولهذا نرى فى «أثولوجيا» أنه أحياناً يتبع « النص المنقول» عنه بدقة وحرفية أكثر مما تفعله « التساعات».

وهذه الخصائص بارزة جداً فى كل صفحات « أثولوجيا » ، مما يشهد أنه قام على أساس تعليم شفوى قيده أحد التلاميذ .

(حـ) أربع مصادفات : (الأولى) أن « تعليقات المجالس » جمعها أمليوس بناء على طلب ربيبه هوستليانوس هاسوخيوس الأفامى ، وإلى أفاميا لجأ أمليوس لما تشتت شمل مدرسة أفلوطين ، وأفاميا على نهر العاص ، كما أن حِمْص على نهر العاص ولا تبعد إلاّ بضع كيلومترات عنها ، وابن ناعمة مترجم « أثولوجيا » حمصى . — ولكن نلاحظ نحن أن هذه المصادفة لا تفيد شيئاً أبداً .

و (الثانية) أن المحاضرات الوحيدة التى نجد نصها فى تعليقات أمليوس هى تلك التى ألقيت قبل سنة ٢٦٨ ميلادية ، وهى السنة التى فيها غادر أمليوس روما إلى أفاميا . ومن جهة أخرى نجد أن المقالات الموازية لمحاضرات « أثولوجيا » كتبت كلها قبل ذلك التاريخ وتنتسب كلها إلى السنوات الأولى من نشاط أفلوطين العلمى . أما فى « التساعات » فإن فرفوريوس لم يحسب حساباً لأى ترتيب تاريخى للمقالات .

و (الثالثة) أننا نجد فى نسخة قديمة سابقة على « التساعات» — وفيها قسم من نشرة

أمليوس — أن رسالته « فى بقاء النفس » مقسمة إلى قسمين ؛ وفى « أثولوجيا » نرى المقالة نفسها مؤلفة من عدة شذرات . وفرفوريوس يقول لنا إن أفلوطين لم يضع عنوانات لرسائله هذه ، وأن كل واحد يعنونها بخلاف الآخر . ثم يسرد العنوانات الرائجة فيمد عنوانات للواحدة وعشرين رسالة الأولى التى نشرها أمليوس . فمن التشابه بين عنوانات أميلوس وبعض عنوانات « أثولوجيا » يمكن أن تستنتج صلة بينهما .

و (الرابعة) أنه فى الميمر الرابع من « أثولوجيا » (ص ٦١ من نشرتنا هذه) يشير المؤلف إلى « كتابنا الذى سميناه « فلسفة الخاصّة » ، لأن الموضوع الذى يبحث فيه فى هذا الموضع ليس للعامة الذين لا يستطيعون الارتفاع إلى الجمال المعقول . وقد رأى فولكمن فى هذا إشارة إلى Φιλοσοφία ἐσωτερική لأرسطوطاليس ، تناظر الإشارة الواردة فى المقدمة إلى كتاب « الميتافيزيقا » وأنها مقحمة إلى جانب غيرها من العبارات للإمعان فى تزييف نسبة « أثولوجيا » إلى أرسطوطاليس . ولكن هنرى يرى أن هذا غير صحيح ، لأن الإشارة الواردة هنا فى « أثولوجيا » لها نظير تماما فى التُّساع الخامس ، المقالة الثانية (فصل ٢ س ٤٥) حيث يقول أفلوطين . « وأقوالنا فى هذا الموضوع لا نتوجه بها إلى الناس كافّة Διὸ οὐδὲ πρὸς πάντας οἱ περὶ τῶν τοιούτων λόγοι . ونحن نعلم أن أمونيوس وأفلوطين كانا حريصين على الضن بالفلسفة على غير أهلها . وأفلوطين قد ضَنّ بالمقالة الثانية من التساع الخامس ، ولهذا فإن فرفوريوس لم يضع على هامشها « خلاصات ومسائل » ، كما فعل بالنسبة إلى سائر المقالات .

ومن هذه المصادفات الأربع يريد بول هنرى أن يتوسّم الصلة بين محاضرات أفلوطين وبين « أثولوجيا » .

(د) والحجة الرابعة التى يسوقها بول هنرى مستمدة من ترتيب ميامر « أثولوجيا » وما فيه من عنوانات . فبعض هذه العنوانات جيد يلخّص موضوع الميمر ، والبعض الآخر له مظهر العنوانات الفرعية ، ولعلها قديمة ، وتماثل الحواشى المؤذنة بالفقرات التى وُجِدَتْ فى النسخة الأمّ البيزنطية لكتاب « التساعات » فلو نظرنا فى هذه العنوانات ، وفى الأقسام التى قُسِمُ إليها « أثولوجيا » وقارنا ذلك بالمواضع المُناظِرة فى « التساعات » ، كنّا أمام قرابة

عشرين قطعة أصلية جمعت ورتبت جمعاً وترتيباً صناعياً قام بهما أحد الجامعين . والبحث التحليلى التفصيلى فى هذا يكشف لنا عن كيفية الانتقال من التعليم الشفوى إلى المكتوب . وسنرى حينئذ أن كل قطعة من هذه القطع لها استهلال وخاتمة يلائمانها ، وأن كلا منها يؤلف وحدة تامّة متناسقة ؛ وبالجملة فكل منها محاضرة مستقلة ؛ وإن ارتبطت محاضرة بأخرى . ولو حسبنا كُلاًّ حسب طولها ، لكان كل منها يستلزم إلقاؤه ساعة — فيما يتصل بثلثى هذه القطع العشرين ؛ ولكن منها أربع تستغرق نصف ساعة ، ثمّ اثنتان صغيرتان جداً . — وهنا نرد على الاحتجاج بالعنوانات ، بأن هذه العنوانات توجد فى قليل من مخطوطات أثولوجيا ، بينما الغالبية الكبرى لاتذكرها . مما يرجّح عندنا أنها ليست من أصل الترجمة كما وضعها ابن ناعمة وأصلحها الكندى .

وينتهى الأب هنرى إلى القول بأن ما لدينا فى « أثولوجيا » هو الصورة الباقية لما قيده أمليوس من محاضرات أستاذه أفلوطين ، وقد قيده بحسب ترتيبه فى الإلقاء . وهذه الصورة ليست كما كانت فى أصل أمليوس ، لأن الكندى « أصلحه » ، فعدّل وأضاف ؛ ولو بقى ما ترجمه ابن ناعمة دون إصلاح الكندى ، لكان لدنيا النصُّ الأصلى كما سجّله أمليوس ، لأن ابن ناعمة ترجمه بأمانة كما هو . فلعل « أثولوجيا » أن يكون قسما ، لعلّه الأول ، من تعليقات أمليوس المائة ؛ وهذا القسم يمثل ربع الكتاب الأصلى (التعليقات) أو خُمْسه (ص ٣٣٤ = ٢٧ من المستخرج) .

وبحث الأب بول هنرى هذا لا شك فى أنه طريف ملئٌ بالأفكار اللامعة ، إلاّ أنه أوغل فى الفروض والنظرات الوجدانية منه فى التحليل التاريخى المؤيد بالشواهد . ولهذا ستظل نتائج بحثه هذه أقرب إلى الأفكار الموحية منها إلى النتائج العلمية الدقيقة . ذلك أنه لا يستطيع أن يثبت بالشواهد والأسانيد التاريخية شيئاً مما يذهب إليه هنا .

* * *

١١ — ولهذا هوجم رأى الأب هنرى من هذه النواحى التاريخية . ومن الذين هاجموه — وهو رفيقه فى النشرة الجديدة[1] — هانز رودلف اشفيتسر فى مقالة له ضمن « دائرة

(1) *Plotini Opera*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Tomus I, Paris - Bruxelles, 1951.

معارف پولى ڤيسوڤا » (المجلد ٢١ ، سنة ١٩٥١) . وفى هذا المقال الذى يكون قسما من مادة « أفلوطين » Plotinos فى دائرة المعارف المذكورة (ص ٤٩٩ — ص ٥٠٨) استعرض — بإيجاز — الأبحاث والنشرات التى دارت حول « أثولوجيا » ، ثم قدَّم لوحة مقارنةٍ تفصيلية بين «أثولوجيا » والمواضع المناظرة فى « التساعات » ؛ وعرض رأى الأب پول هنرى ثم أبرز الحجج المعارضة لهذا الرأى ؛ ولكى يبرز هذه الحجج بأن بدأ قدم جدولا مسلسلاً بحسب الترتيب الحالى لكتاب « التساعات » والمواضع المناظرة له فى « أثولوجيا » (أى عكس الجدول السابق) وتبين له من خلال هذه المقارنة أن « أثولوجيا » كما هو لدينا الآن لا يتبع ترتيب « التساعات » ولا الترتيب التاريخى (بحسب « حياة أفلوطين » لفرفوريوس فصل ٤ — ٦) ؛ فبعض مقالات أفلوطين فُصِل ومُزِّق عن موضعه ولا يمكن الربط بين هذه المواضع الممزَّقة فى « أثولوجيا » إلا بتعب شديد . ورغم ذلك يرى المرء للوهلة الأولى أن هذا الاختيار غير ممكن دون أن تكون التساعات قد نشرت (أعاد جمعها ونشرها فرفوريوس) . والنظائر بين «التساعات» وبين « أثولوجيا » تقتصر على التساعات الرابع والخامس والسادس ؛ ونحن نعلم أن تقسيمات « التساعات » من وضع فرفوريوس (٥٠٦) ، ويسوق عدة مواضع ينتهى منها ومن غيرها من الأسباب التى عرضها من قبل تفصيلاً فى مقال له فى مجلة Rheinisches Museion XC,223 ff إلى هذه النتيجة وهى أن « التساعات » سبقت النص اليونانى الذى عنه نُقل « أثولوجيا » — وهذا ينافى النتيجة التى انتهى إليها پول هنرى من قبل وهى أن « أثولوجيا » تمثل محاضرات أفلوطين كما قيدها تلميذه أمليوس ، وكان ذلك قبل جمع فرفريوس ، ونشره لكتاب « التساعات » بوقت غير قصير .

وبالجملة ، فإن لَمَعات الأب پول هنرى لا تزال بمعزلٍ عن التأييد .

* * *

١٢ — والخطوة الأخيرة فى هذا التطور الطويل لمشاكل « أثولوجيا » هى نصوص أفلوطين التى نشرها روزنتال فى مجلة *Orientalia* (جـ ٢١ كراسة ٤ سنة ١٩٥١ ، جـ ٢٢ كراسة ٤ سنة ١٩٥٣ ، جـ ٢٤ كراسة ١ سنة ١٩٥٥) وهى تشمل :

(ا) شذرات وردت فى المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرق فى مكتبة بودلى بأكسفورد

(ب) شذرات وردت فى « صوان الحكمة » لأبى سليمان السجستانى (عن مخطوط المتحف البريطانى رقم ٩٠٣٣ شرق) ونظائر لها فى « الملل والنحل » للشهرستانى فى الفصل الخاص بـ « الشيخ اليونانى » .

والأولى تتألف من ٢٢ شذرة ، وضع لها الجدول الآتى لمقارنتها بما يناظرها فى « التساعات » :

المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرق		تساعات أفلوطين	
النص ا	١	—	
	٢	هـ : ١ : ٦ (١٢ – ١٩) = ٥ : ٣٢	بريه
	٣	هـ : ١ : ٦ (٢٥ – ٣٧) = ٥ : ٢٢	»
	٤	هـ : ١ : ٧ (٢٣ – ٢٦) = ٥ : ٢٤	»
	٥	هـ : ٦ : ٤ (١٦ – ٢٤) = ٥ : ١١٦	»
	٦	و : ٩ : ٦ (٧ – ٥٠) = ٦ : ١٧٩ – ١٨١	»
	٧	—	
	٨	هـ : ١ : ٧ (٤٠ – ٤٢) = ٥ : ٢٥	»
النص ب		د : ٧ : ٨[1] (٢٣) – ٨[2] (٢٢) = ٤ : ٢٠٠ وما يتلوها	»
النص حـ	١	د : ٥ : ١ (٣ – ١٠) = ٤ : ١٥٥	»
	٢	[د : ٥ : ١ (١٧ – ٢٦) = ٤ : ١٥٥ الخ	»]
	٣	د : ٥ : ٢ (٣٣ – ٤٨) = ٤ : ١٥٧ الخ	»
	٤	د : ٥ : ٤ (٢ – ٤) = ٤ : ١٦٠ الخ	»
النص ى	١	د : ٥ : ٦ (١١ – ١٣) = ٤ : ١٦٣	»
	٢	د : ٥ : ٧ (١٣ – ١٧) = ٤ : ١٦٤	»
النص هـ	١	د : ٤ : ٢٨ (١٠ – ١٣) = ٤ : ١٣٠	»
	٢	د : ٤ : ٢٨ (١٥) = ٤ : ١٣٠	» ؟
النص و	١	—	

المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى	تساعات أفلوطين
٢	—
٣	—
٤	د : ٧ : ٢٣ (١٠ — ١٥) = ٦ ٢ : ٩٥ بريبه

ومن هذه النصوص :

(١) النص ا : ٢ ورد فى « أثولوجيا » ص ١١٤ س ٧ — س ١٤ (من نشرتنا هذه)

(٢) النص ب ورد فى « أثولوجيا » ص ٤٦ س٨ — ص٤٨ س ٨ + ص ٤٩ س ١١ — ١٤ (من نشرتنا هذه) .

وبعد أن استعرض روزنتال بضعة أبحاث فى موضوع « أثولوجيا » و« الشيخ اليونانى » انتهى إلى النتائج التالية :

(أولا) أنه أصبح من الثابت — يقيناً الآن — بعد ورود هذه الفقرات الجديدة منسوبة إلى « الشيخ اليونانى » ، وهى فى الوقت نفسه مأخوذة من « التساعات » لأفلوطين ، أن « الشيخ اليونانى » هو هو بعينه « أفلوطين » ولم يعد ثم مجالٌ أبداً للتشكيك فى هذه المعادلة :

« الشيخ اليونانى » = أفلوطين

(ثانياً) أن ثمت مصدراً مشتركا أخذ منه « أثولوجيا » كما أخذ منه صاحبُ هذه الشذرات الجديدة . والغريب فيما يتصل بالمواضع الواحدة الواردة فى كل من هذه الشذرات وفى « أثولوجيا » أن الصفحتين ما بين (٤٨ س ٨) وبين (٤٩ س ١١) الواردتين فى « أثولوجيا » وغير الواردتين فى شذراتنا لا تردان فى « التساعات » ؛ ولكن يكون من سبق الأمور أن يقال استنتاجاً من هذا أن هاتين الصفحتين إضافة من المؤلف أو الجامع « لأثولوجيا » وناشره اليونانى أو العربى .

والشذرات الثانية بعضها عن الشهرستانى وبعضها عن « صوان الحكمة » لأبى سليمان المنطقى السجستانى . وقد وضع لها الجدول التالى :

السجستانى	الشهرستانى	أفلوطين
النص ز : ١	النص ز	
	١	
	٢	
	٣	
	٤	
	٥	
٢	٦	ذ : ٤ : ١٦ (٢٠ — ٣١) = ٤ : ١١٧ بريه
٣	٧	ز : ٧ : ٣٢ (٦ — ١٢) = ٦[٢] : ١٠٥ «
٤	٨	ز : ٧ : ٣٢ (١٢ — ١٤) = ٦[٢] : ١٠٥ «
٥		
٦	٩	ز : ٧ : ٤٢ (٩ — ١٥) = ٦[٢] : ١١٨ «
٧	١٠	
	١١	ز : ٤ : ١١ (٩ — ١٥) = ٦[١] : ١٩١ «
	١٢	
٨	١٣	

و يلاحظ فى المواضع المناظرة فى « تساعات » أفلوطين أنها أخذت جميعا من نفس القسم من «التساعات» ، أعنى التساعات الرابع والخامس والسادس . وهكذا نرى من جميع الشذرات الأفلوطينية التى بقيت لنا حتى الآن ، وعرفناها فى العربية ، أنها كلها مأخوذة من التساعات الثلاثة الأخيرة . ولهذا أهميته الخاصّة .

* * *

هذا وقد أضاف روزنتال إلى هذه النصوص الأفلوطينية الحقيقية نصاً آخر لرسالة عنوانها « رسالة للشيخ اليونانى فى بيان عالمى الروحانى والجسمانى» نشره فى القسم الثالث من بحثه هذا (*Orientalia*, v. 24 fasc 1. pp. 42 — 66) وظهر سنة ١٩٥٥ . وهذه الرسالة الصغيرة

ضمن مجموع رسائل عربية وفارسية فى مكتبة بودلى بأكسفورد تحت رقم[1] ٩٥ أوسلى Ms. or Ouseley وهو مخطوط ردىء جدا حديث ، ملىء بالتحريفات ؛ ولهذا جاء فى نشرة روزنتال مشحوناً بالتصحيف والنقص وسوء الترتيب ، وسقم التركيب ، بحيث لا يبين أحياناً كثيرة مما جعل الناشر يعتذر ، قائلا إنه إنما يأمل من وراء نشرها إلى مناقشة الرسالة واكتشاف مواد جديدة . وقد قال عنها إن صلة مضمونها بما ورد عن الشيخ اليونانى فى المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى لا يمكن بيانها بيقين . أما صلتها بكتاب « أثولوجيا » فلا شك فيها : فنى رقم ٣٢ (بحسب ترقيمه فى نشرته ص ٥٦ من المجلد المذكور من مجلة « أورينتاليا » جـ ٢٤ ، سلسلة جديدة ، كراسة ١ سنة ١٩٥٥) نجد موضعا يناظر نوعاً من المناظرة موضعاً شبيهاً جرفياً فى « أثولوجيا » (ص ٧٥ س ١٦ وما يليه من نشرتنا هذه) . « ويجب أن يلاحظ أن رقم ١٥ له ما يناظره فى Ἀφορμαί (= الذرائع) لفرفريوس . على أن ثمت مشابهات أفلوطينية أخرى كثيرة فى هـذه الرسالة . . . وقليل جدا منها يبدو غير أفلوطينى . ولهذا نوحي — بكل احتياط طبعاً — باعتماد هذه الرسالة أيضاً على المصدر الأفلوطينى المشترك . أما تاريخ تأليفها ومكانه وطابعه الخاص فلا يزال يحيط به الغموض » (« أورينتاليا » جـ ٢١ ، سلسلة جديدة ، كراسة ٤ ص ٤٧٢ ، سنة ١٩٥٢) .

* * *

وقد قرأنا هذه الرسالة ، « رسالة الشيخ اليونانى فى بيان عالمى الروحانى والجسمانى » كما نشرها روزنتال فانتهينا إلى ما يلى :

أن هذه الرسالة ليست منسوبة إلى الشيخ اليونانى على أنها له ؛ بل هى عرض موجز لآرائه قد قام به واضع الرسالة ووجهه إلى « شيخ » أشار إليه فى ختام الرسالة فقال : « ثم لخص هذا الرجل (يعنى «الشيخ اليونانى») عن أشياء من أمور المنطق والاستقصات لم نر للشيخ إليه حاجة » (ص ٦٤ من نشرة روزنتال) . وواضع الرسالة يحقّر الشيخ اليونانى فيقول عنه : « إن صاحب الكتاب (ونحن نرى أنه يشير إلى كتاب « أثولوجيا ») كثير

(١) راجع فهرست سخاو وايثيه برقم ١٤٢٢ (٢٢) Catalogue Sachau-Ethé No. 1422, XXII

التخليط ، وتناقض[١] فى عوارض النفس بين الرأى القديم والرأى المحدث ؛ وأما فى جوهرها فهو[٢] على الرأى القديم . وليس لحجاجه[٣] أيضا نظامٌ وترتيب فى أماكنه[٤] التى يُحتاج إليها[٥] فيها . إلا أنه ليس برجلٍ خسيس فى العلم ولا غبى ، بل هو متوسِّع[٦] مُشْرِف على جمع كتب الحكماء فى هذا الفن ، ومن أجل أنه لا ترتيب لكلامه نحتاج نحن أن[٧] ننقل مما فى وسط الكتاب أو فى آخره إلى أوّله ، وكثيراً مما فى أوائله إلى آخره لتأتلف المعانى وتفهم » .

ثم يلخص آراءه فى النفس ومصيرها من العالم الأول إلى هـذا العالم وعودتها من جديد إلى العالم الأول ، وكيفية حلولها فى الأجسام من حيوان ونبات ، وقوله إن الحياة تفيض على الحيوان من الكواكب ، وأن الأنفس واحدة بالنوع كثيرة بالشخص . ويتعرض لتناسخها وعنده أن بعض الأنفس أشرف من بعض بحسب قربها من عالم العقل و بعدها ، وأن ثمت نفوساً شريرة وأخرى حسنة السيرة ؛ والأولى يتواتر عليها الكون والفساد ، فأما الثانية فقلّما يعرض لها ذلك . والنفس واحدة من جهة العلو ، كثيرة من جهة تفرّقها فى الأجسام ، وليست النفس جسما « ولا تفسد بفساد الجسم ، بل هى بعد فساد الجسم أشدُّ ثباتاً » (§ ١٣) . والأنفس الجاهلة هى التى اتسخت من الأبدان . والأنفس العاملة بالشرِّ تمر فى ضروب من التناسخ تقاسى فيها آلاماً وأهوالاً أزمنة طويلة (§ ١٦) ، « أما الأنفس العاملة بالخير على علم فإنها تفارق هذا العالم وترتقى إلى عالمها فى أسرع وقت » (§ ١٧) . والتعليم تذكر ؛ والنفس لا تذكر أحوالها قبل وقوعها فى البدن ، ولكن تذكر أحوالها بعد خروجها

---

(١) فى المخطوط : وسافر — وقرأها روزنتال : وتنافر ثم اقترح إصلاحها هكذا : « والتناف < وهو > » ولا نرى وجهاً لهذا — بل نظن أن الأصل هو تناقز (الضاد تنطق ظاء محالة إلى الزاى مما أساء معه الناسخ السمع والكتابة) ، وصواب رسمها كما أثبتنا .

(٢) فى نشرة روزنتال : وهو — وهذا تحريف .

(٣) يصلحها روزنتال : لحججه — ولا داعى إليه .

(٤) فى المخطوط : أماكنها .

(٥) يصلحها روزنتال : هكذا : إليهما — ولا داعى إليه بل هو خطأ .

(٦) يريد روزنتال إصلاحها إلى : « متوسط » — ولا ندرى لماذا . بل الوارد هو الصحيح لأنه يقول : « مشرف على ... » أى واسع الاطلاع اطلع على جميع كتب الحكماء فى هذا الوضوع .

(٧) فى المخطوط : «عن» — وأصلحه روزنتال هكذا : « إلى » — والتحريف ظاهر إذ وضع « عن » مكان « أن » .

من البدن (§ ١٨) ، فإذا صارت فى حالها لا ترضى أن يخطر ببالها شىء مما فى هذا العالم لخسّته ودناءته (§ ١٩) ؛ والعالم الأعلى لا ذكر فيه ، لأنه ليس فيه ماض ومستقبل ، بل « جميع الموجودات وصورها قائمةٌ على حالةٍ واحدةٍ » (§ ٢٠) فهى تعيش فى حضورٍ دائمٍ . ولكن لكى ترتفع لا تصعد مباشرة إلى العالم الأعلى بل تمر فتتعلق بالأجرام السماوية مدة (§ ٢٢) . « والكواكب لا تحتاج فيما تفعله فى هذا العالم إلى روية وتفكّر ، بل تفعله كفعل الصانع الحاذق الذى قد عرف الأفضل والأشرف » (§ ٢٤) « والمشترى من بين سائر الكواكب هو الذى جعل الله فيه قوة تدبير العالم والعناية به وحفظ أنواعه (§ ٢٥) . والجسد لا يحس ، بل النفس . والأرض ذات نفس ، إلا أن النفس فيها أخسّ مما فى الكواكب (§ ٢٧) ؛ و « حسّ البصر فى الكواكب أكثر ، وحِسّ اللمس فى الأرض من حركةٍ وحياة فإنما هو عن الأجرام السماوية ؛ وأما المناحس فمن « قِبَل الأرض » (§ ٣١) . « وفى طبائع الأشياء التى فى هذا العالم اتفاقات واختلافات يقع منها الجذب والدفع . والسحر الحقّ إنما هو معرفة < تأثير[1] > هذه الأشياء بعضها فى بعض ، وأما الكلام والرُّقَى فإنّما هى إيهامٌ للناظرين أن ذلك الفعل العجيب إنما يكون بائتلاف تلك القوى واختلافها » (§ ٣٢) و إذا فارقنا الأرض « وصرنا فى ذلك العالم الشريف واتصلنا بالنفس الكلية » عرفنا « مَنْ نَحْنُ ؟ ومن أين جئنا ؟ و إلى أين صرنا ؟ وأين كُنا » (§ ٣٣) . والله يسوس العالم سياسة عدل « فلن يفلت مسىء من عقوبته ، ولا يَعْدَمُ مُحْسِنٌ مثوبته » (§ ٣٥) . وكل الأشياء « إنما كانت من البارى بجوده . وأوّل متكوِّن عنه هو الهيولى ، ثم العقل ، ثم النفس ، ثم الطبيعة ، ثم الجسم » (§ ٣٦) . والخير الأول هو الله (§ ٣٧) والأعلى علة الأدنى (§ ٣٨) . والخير الأوّل ، لم يزل موجوداً ؛ والخير الثانى هو العقل ، وقد أبدعه الخير الأول ؛ والخير الثالث هو النفس — وهكذا حتى تنتهى إلى الأجرام (§ ٤٠) . والبارى تعالى هو الخير الذى بالفعل (§ ٤١) . وكل واحد من هذه الموجودات يشتاق إلى الاتّحاد بما فوقه ولذلك يتحرك ؛ وغاية لذته بلوغه ولزومه (§ ٤٢) .

---

(١) أضفناه للإيضاح .

و ينبه النفس إلى أن هذا العالم ليس عالمها شيئان : أحدهما وسخ الأجسام وقذارتها ، والثانى انحلالها وسيلانها (§ ٤٤) .

ومن هـذا العرض لمضمون هذه الرسالة تبين بكل وضوح أنها مجرد تلخيص سريع لما يتصل بالنفس ومصيرها فى كتاب « أثولوجيا » ؛ ولا نكاد نجد فيها رأياً واحداً لا نجده مفصَّلاً فى « أثولوجيا » . وهذا التلخيص لمغة واضع الرسالة وشىء من لغة الأصل ؛ و يلوح أيضاً أنه قرأ « الخير المحض[1] » لأن فيه ما قد يذكر بمواضع وعبارات من «الخير المحض» . ولا يظهر من عرضه هـذا أبداً أنه ينقل كلامه بحروفه فى موضع ، بل هو عرضٌ من عند واضع الرسالة لا يتقيد فيه بنصٍّ أبداً ، لأنه رأى المادة غزيرة جداً فى الأصل ، وهو يلخص فى وريقات قليلة ، وهو أيضاً كما صرح فى البدء لا يتقيد بترتيب الأصل ، لأنه رأى أن لا ترتيب لـكلامه — وهذا وصف حقٌّ « لأثولوجيا » — ولذا ينقل « مما فى وسط الـكتاب أو فى آخره إلى أوَّله ، وكثيراً مما فى أوائله إلى آخره لتأتلف المعانى وتُفهْم » ،

ولهذا السبب رأينا استبعاد هذه الرسالة من بين « أفلوطين عند العرب » لأنها لا تتضمن نصاً من نصوصه ، بل هى مجرّد تلخيص حرّ بسيط للمواضع المتصلة بالنفس ومصيرها من كتاب « أثولوجيا » . ومن هنا أيضاً لا نرى وجهاً لمـا يذهب إليه روزنتال — بتحفظٍ واحتياطٍ ، والحق يقال — من إرجاع هذه الرسالة إلى « المصدر الأفلوطينى » المشترك الذى استمد منه « أثولوجيا » وصاحب شذرات المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى والسجستانى . فإننا لسنا هنا بإزاء كلام مستقل لأفلوطين ، بل مجرد تلخيص لـ « أثولوجيا » ، لا قيمة له إلا بوصفه تلخيصاً .

---

(٢) راجع نشرتنا له فى « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » جـ ١ ص ١ — ص ٣٣ . القاهرة سنة ١٩٥٥ .

الترجمات اللاتينية لأثولوجيا

ترجمة بطرس نقولا من فائنسا

العنوان

Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritae
Theologia sive mistica Phylosophia
Secundus Aegyptios
Noviter Reperta et in Latinum Castigatissime
Redacta

١ — أولها : رسالة البابا Leo Papa X إلى فرنسسكو روسيوس كتبها البابا فى ٣٠/١٢/١٥١٧ .

٢ — وأورد بعد ذلك رسالة Franciscus Roseus إلى البابا فى يناير سنة ١٥١٩ ذكر فيها كيف اكتشف وجود هذا الكتاب فى مكتبة دمشق ، ولما كان لايعرف العربية فقد طلب من الطبيب موسى روفاس Rovas — وهو يعرف العربية ويقيم فى قبرس — أن يترجمه إلى اللغة الإيطالية ؛ ثم طلب إلى بطرس نقولاوس Petrus Nicolaus ex Castella-niis Faventino أن يترجمه إلى اللاتينية ترجمة نقية .

٣ — ثم يورد مقدمة يوجهها المترجم للقارىء يقول فى أولها :

Franciscus Roseus Rhavenas lector studiose, ex inclita Damasci Bibliotheca in Italiam nuper advexi fidae vetustatis codicem cui titulus Theologia Aristotelis a Greca lingua pridem per Abenamam Saracenum in Arabam translatum. Quod opus diudicandum exhibitum fuisset Mose Rova interprete oratione iuxta Arabicum indigesta ac ob imperitiam latinitatis illiterate, quandoquidem maxime placuit ob sublimia theoremata, praesertim autem quam plurimas sententias religioni Christianae unanimes : adversusque ipsios apprime conducibiles...

وفى هذه المقدمة يتحدث عن نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو ، ويرفض هذه النسبة . ويحل هذه المشكلة بأن يقول إنه ورد فى ذيوجانس لائرتيوس من بين أسماء الكتب التى

ينسبها إلى فيثاغورس — كتاب بعنوان mystica Philosophia Aegyptiorum ؛ وإذن فالكتاب من تأليف فيثاغورس .

ثم يتحدث عن موضوع الكتاب وعن فائدته .

٤ — ويتلو ذلك فهرس جامع للكتاب Index totius operis Theologiae sive Philosophiae mysticae Aristotelis بحسب الأقسام الواردة به وتشمل :

الكتاب	عدد الفصول
١	٧
٢	١٠
٣	٧
٤	٧
٥	٦
٦	٥
٧	١٠
٨	٩
٩	٦
١٠	١٩
١١	٤
١٢	٢٢
١٣	٨
١٤	١٥

ثم يتلوه بفهرس أبجدى للموضوعات الواردة فى الكتاب .

٥ — ويبدأ ترقيم الكتاب من الميمر الأول ، ويقع فى ٩٢ ورقة ، وعدد الأسطر فى الصفحة المملوءة ٣٢ سطراً .

ولا يوجد فيه حواشٍ ، وإنما تبدأ الفصول بذكر لما ورد فيها من موضوعات ، على نحوٍ مخالفٍ لما سيفعله كار پنتييه فى ترجمته المنقحة .

٦ — يلاحظ على ترجمة بطرس نقلاوس أنها أوجز وأقرب إلى الحرفية ، بينما ترجمة كاربنتييه متوسِّعة فى بسط العبارة ، مما جعلها لا تساير النص الذى نقلت عنه أصلا مسايرة الكلمة بالكلمة . هذا فضلا عن اختلاف الألفاظ الاصطلاحية بين كلتا الترجمتين .

كما أن الفهارس الأبجدية للموضوعات مختلفة بين كلتا الترجمتين .

٧ — وردت خاتمة الطبع هكذا :

Excussum in Alma Urbium principe Roma apud
Iacobum Mazochium Romanae Academiae Bibliopola
Anno Incarnationis Dominicae. M. D. XIX
kl. Iunii. Pont. Sanct. D. N. Leonis X
Pont. Max. Anno eius Septimo

أى أنه طبع فى سنة ١٥١٩ م وتوافق سنة ٩٢٥ ﻫ .

٨ — لما كانت رسالة البابا سنة ١٥١٧ ، فهذه السنة هى الحد الأعلى لتاريخ نسخ المخطوط العربى الذى على أساسه تمت الترجمة اللاتينية . ولابد أن تكون هذه المخطوطة أسبق من سنة ١٥١٧ (= سنة ٩٢٣ ﻫ) بكثير ، دون أن نحدد أكثر من ذلك ، لأنه لم يرد فى المقدمة للترجمة اللاتينية ما يشير إلى تاريخ هذا المخطوط العربى المنقول عنه .

٩ — حينما ورد فى النص العربى (ص ١٤٥ س ٩ ديتريصى) قوله : « قد اتفق على ذلك رؤساء الفلاسفة . وقبيح أن يكون ... » — ترجمه المترجم اللاتينى عن نسخته العربية الأصلية هكذا : ut convenerunt in hoc archisophoi Babiloniae, contrarium (ص٨٤ ا س ٦ من أسفل ويناظرها ص ٣٩ ا ب س ٤ كاربنتييه) . فمن أين جاءت كلمة البابليين هنا ؟ إنها جاءت من الأصل العربى المنقول عنه .

وقد وردت كلمة Babilonia فى موضع آخر من الترجمة اللاتينية (ص٩٠ب س ١٦) هكذا : Ac ic circo rursus dicimus que rex Babyloniae conspicatus mente orbem illum (ويناظرها فى ترجمة كاربنتييه ص ١٤٨ب س ٦ — لكن لم نجد مناظرها الأصلى فى العربى الذى ننشره هنا) .

ووردت مرة ثالثة هكذا (ص ٩١ س ١٣ — ١٤) Sapientesque Babylonii
& Aegyptii acumine mentis introspexerunt Intellectualis Mundi species

complexi scientia (= ص ١٤٩ ب س ٣) — لكن لم نجد ما يناظره فى الأصل العربى الوارد ها هنا ، إلا فى صيغة ضمير الغائب الجمع (ص ١٥٩ — ص ١٦٠ من هذا الكتاب) .

ترجمة كاربنتييه : صفحة العنوان

Libri Quatuordecim qui Aristotelis essa dicuntur
De secretiore parte divinae sapientiae
secundum Aegyptios

Qui si illius sunt, eiusdem Metaphysica verè continent, cum Platonicis magna ex parte conventia

Opus nunquam Lutetiae editum, ante annos quinquaginta ex lingua Arabica in Latinum malé conversum : nunc verò de integro recognitum et illustratum scholiis, quibus huius capita singula, cum Platonica doctrina sedulo conferuntur

Per Iacobum Carpentarium,
Claromantum Bellovacum
Parisiis
Ex officina Iacobi du Puys, è regione collegij
Cameracensis, sub insigni Samaritanae
1571

١ — قال فى المقدمة إلى القارىء يصف كيف وصل إلى اللاتينية :

Nam Franciscus Roseus Ravennas, in Epistola quam scripsit ad Leonem X. P. Max. testatur se cum Damasci ageret celebrémque in ea urbe bibliothecam esset ingressus in libros hos incidisse, Arabicè quidem conscriptos, sed Aristoteli ascriptos : qui de graecis in eam linguam conservi dicebantur ab Abenama Sarraceno quodam. Quos postea eiusdem Rosei rogatu Moses Rovas linguae Arabicae peritissimus quasi raptim in sermonem italicum converterat : quia potestas non erat diutius et in liberiore ocio fruendi Arabico exemplari, quod magna cura in illa Damascena bibliotheca asservabatur. Ex quo rursum fere eodem tempore latinitate donati sunt à Petro Nicolao Faventino, qui iberiore quidem ocio fruebatur, sed (bona omnium venia dixerium) atini sermonis facultate non satis erat instructus. Quare sic ab hoc latini facti sunt, ut quamquam eius laboribus magna gratia habenda sit, quod illos nobis perire nolverit : negari tamen non possit in verbis et orationis compositoine nihil esse eiusdem interpretatione insulsius.

ولهذا قرر أن يصلح العبارة اللاتينية فى الترجمة القديمة التى قام بها بطرس نقولا من فائنسا فقام بهذا فى الكتاب ، ثم زوّده بحواشٍ قارن فيها بين ما ورد فى الكتاب و بين نظائره عند أفلاطون وأفلوطين وايامبليخوس ، وكذلك عند ديونيسيوس الأريوفاغى . وهذه الحواشى ترد عند نهاية كل فصل . وهناك حواش طويلة يقارن فيها أيضاً بما يرد فى كتب أرسطو الأخرى ، إلى جانب مقارنات بما فى محاورات أفلاطون أو عند أوريجانس وثامسطيوس بل وشيشرون وكورنيليوس أجريا .

١ — تتابع تقسيم ميامر النص العربى حتى الميمر الثامن . أما الميمر التاسع (ص ٧٢ وما بعدها من الترجمة اللاتينية) فهو باب « فى القوة والفعل » (ص ٩٤ من نشرة ديتريصى . والميمر العاشر يبدأ من قوله : « ونقول إن البارى الأول لما كان هو الفاضل التام الفضيلة ص ١٠٨ س ٥ وما يليه ، فى هذه النشرة) . وأما الميمر الحادى عشر فيبدأ من ص ١١٤ س ١٩ وما يليه .

والميمر الثانى عشر هو الميمر التاسع فى النص العربى .

والميمر الثالث عشر هو الميمر العاشر فى النص العربى .

والميمر الرابع عشر — وهو الأخير — يبدأ من « باب من النوادر » (ص ١٣٩ س ٦ وما يليه ، فى نشرتنا هذه) .

٢ — فى ص ١٥٠ ا ترجم « حكماء مصر » (ص ١٥٩ س ١٦) بقوله **Aegyptiorum** وعندنا أن هذا هو الأصل فى تسمية الكتاب باسم **Theologia secundus Aegyptios** كما ورد فى عنوانه فى كل الترجمات اللاتينية . وبهذا نكون قد حللنا هذا اللغز الذى حيّر جميع الباحثين فى وضع هذه التسمية الغريبة : « أثولوجيا أرسطوطاليس بحسب المصريين » وكلمة **Aegyptii** ترد فى ترجمة بطرس نيقولاوس (سنة ١٥١٥ فى روما) ورقة ٩١ ا س ٦ على هذه الصورة :

propter quid Aegyptii usi sunt litteris Hieroglyphis

وفى الورقة نفسها ٩١ ب س ١ هكذا :

Scientia Aegyptiorum de superni rebus

مخطوطات أثولوجيا

ف = باريس فارسى ملحق رقم ١٦٤٠

١ — هـذا مجموع مُلَفَّق لا ينتسب قسماه بعضهما إلى بعض فى الأصل . بل أضيف القسم الثانى وهو يشمل « أثولوجيا » إلى مجموع أصيل كان يتألف فى الأصل ، بحسب ما يتبين مما هو وارد فى ورقة ملصقة فى جلدة المجموعة ، من :

١ — اختيارات بديعى در تعريف نباتات وأحجار معدنية .

٢ — تيمور نامه هاتفى ، منظوم در فتوحات تيمورية .

٣ — شهنامه منثور .

٤ — عشقنامه عصار .

٥ — ديوان زكى .

وكلها فارسية . ولكن لم يبق منها فى هذا المجلد الذى بين أيدينا غير الأول فقط وهو معجم فى النبات والأحجار على الترتيب الأبجدى ، وبه صُوَر جميلة لبعض النبات والحيوان لإيضاح النباتات المذكورة فيه وبعض أنواع الحيوان ؛ وبمناسبة النباتات يذكر منافعها فى تحضير الأدوية وفى العلاج ، على عادة أهل هذا الفن كابن البيطار وصاحب التذكرة وغيرهما .

وهو يقع فى ٣٩١ ورقة — وأثناء التجليد وقعت ورقة مفردة بعد آخر الكتاب — وبخط فارسى جميل ، وأسماء النباتات والحيوان والمعادن بالأحمر ، والمكتوب محاط بإطار من ثلاثة خطوط متوازية الخارجى منها أسود والآخران أحمران . وحجم الإطار ١٨ × ٩ سم .

وقد ورد فى خاتمة هذا المخطوط الفارسى العبارة التالية : « تمت شد اختيارات بديعى بتاريخ سلخ شهر صفر المظفر سنة ١٢٠٠ » ، وهى تقابل سنة ١٧٨٥ م .

٢ — أما القسم الآخر فهو الذى يعنينا هنا وفيه « أثولوجيا أرسطوطاليس » :

(ا) ورد فى الصفحة الأولى البيضاء (ورقة ٣٩٢ ا) شعر فارسى فى مدح حكمة « أرسطاطاليس يونانى » .

(ب) يبدأ الكلام هكذا (ورقة ٣٩٢ ب) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين . الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين .

« الميمر الأول من كتاب أرسطوطاليس الفيلسوف ، المسمى باليونانية أثولوجيا وهو القول على الربوبية ، تفسير فرفوريوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ابن ناعمة الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحٰق الكندى .

« جديرٌ لكل ساعٍ لمعرفة الغاية التى هو غايتها (!) للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة الواصلة إليه من لزوم مسلك البغية لتذهب (!) الأساليب القاصدة إلى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس ، عند الإفضاء به إلى ما طلب منها ، وأن يلزم طاعة تصرفه ما يذيقه من لذاذة الرقّ فى رياضات العلوم السامية على غاية الشرف التى تتوقف النفوس العقلية لشروع (!) الطبيعى إليها .

« قال الحكيم : أول البغية آخر الدرك ، وأول الدرك آخر البغية . فالذى انتهينا إليه وأول من الفن الذى [٣٩٣ ا] تضمّن كتابنا هذا موافقين (فى الهامش : هو أقصى) غرضنا وغاية مطلوبنا فى غاية ما تقدم من موضوعاتنا ... » .

وهذا الاستهلال كما ترى ملىء بالتحريفات .

(حـ) المخطوط مبتورٌ آخره ، نقص منه ورقتان ، ووقف عند قوله : « إن كانت العقل ولد الحكمة . فإنه لا يخلو أن تكون الحكمة التى فى العقل من شىء » ، وضاع مابعده ، وقد أشرنا إلى ذلك فى موضعه من هذا الكتاب (ص١٥٩ س ٣) . على أن المفقود قليل جداً كما ترى .

(ء) هذا القسم يقع فى المجلد من ورقة ٣٩٢ إلى ورقة ٥٠٤ وبها ينتهى المجلد .

(هـ) الخط نسخى واضح منقوط . وعدد الأسطر فى الصفحة ١٥ سطراً ، وطول

المكتوب فى الصفحة ٥ر١١سم وعرضه٢ر٧ سم . أما حجم الورق فهو ٧ر١٩ × ٧ر١١سم .

(و) ولأن المخطوط مبتور الآخر ، لا ندرى هل وجد به تاريخ نسخ أو لم يوجد . ولكن من طريقة الخط يظهر أنه من القرن التاسع تقريباً (الخامس عشر الميلادى) .

(ز) على هامش هذا المخطوط بعض مراجعات وتصحيحات تدل على أن ثمت من راجع هذه المخطوطة على نسخة أخرى .

وهذا المخطوط يشابه كثيراً المخطوط ب (= باريس عربى رقم ٢٣٤٧) ولكنهما يختلفان بضعة اختلافات تدل على أنهما لم ينسخا من بعضهما ولا من مصدر واحد ؛ وإنما كثيراً ما يتفقان معاً فى عدة قراآت على خلاف مع مخطوطات برلين واستانبول .

وبالجملة فهو مخطوط لا بأس به ، أفدنا منه كثيراً فى التصحيح ، كما تبين فى الجهاز النقدى .

ب = باريس رقم ٢٣٤٧ عربى

١ — مخطوط فى ٨٧ ورقة ، طول ٢٥ × عرض ١٥ سم ، مسطرة ١٥ سطراً فى الصفحة . المكتوب موضوع فى إطار مؤلف من خطوط : أزرق فأحمر ؛ فمذهب ؛ طول الإطار ٧ر١٧ سم × عرض ٢ر١٠ سم . والخط فارسى متكسر ، خال من النقط إلا نادراً جداً ، وخال من الضبط تماماً . وأوائل الميامر تبدأ بمستطيل ملون يسوده الذهبي والأزرق الغامق ، وفيه زخارف شجرية . والورق ناعم لامع متوسط السُّمْك .

٢ — ورقة ١ ب بداية الكتاب ، هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمدٍ أشرف أولى الحكمة والألباب .

« الميمر الأوّل من كتاب أرسطوطاليس الفيلسوف ، المسمى باليونانية أثولوجيا ، وهو القول على الربوبية ، تفسير فرفوريوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح ابن عبد الله ابن ناعمة الحمصى ، وأصلحه لأجل أحمد المعتصم بالله (كذا فى الهامش ، وفى الصلب : وأصلحه أحمد) أبو يوسف يعقوب بن إسحٰق الكندى .

« جديرٌ بكل ساعٍ لمعرفة الغاية التي هي عائدة (هامش : غايتها) للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة إليه من لزومه (هامش : من لزوم) مسلك البغية لتدميث (في الهامش : التدميث : التليين . . .) الأساليب القاصدة إلى عين اليقين المزيل للشك عند الاتضاء به (فوقها : الاقتضاء به — في الهامش : عن النفوس) إلى ما طلب (فوقها : طلبي) منها وأن يلزم طاعة تعرفه مايذيقه من لذاذة الترقي في رياضات العلوم السائقة به إلى غاية الشرف التي تترقى النفوس العقلية بالنزوع الطبيعي إليها .

« قال الحكيم : أول البغية آخر الدرك ، وأول الدرك ... » .

٣ — في الهامش بعض تصحيحات واختلافات قراءة أو شروح لغوية أو تعليقات من قارىء — وليست كثيرة ، وأغلبها لاقيمة له في تحقيق النص أو إيضاحه ، وإن كان فيها قراآت كثيرة تؤيد مخطوطات أخرى . وعلى كل حالٍ فقد أفدنا من بعضها في هذا التحقيق .

٤ — ينتهي المخطوط هكذا :

« ... ثم قبلت بعد ذلك صُوَراً بعد صُوَر ، فلذلك لا يمكن لأحدٍ أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة فهي خفيَّة تحتها ، لا ينالها شيء من الحواسّ ألبتة .

« هذا آخر كتاب أثولوجيا لأرسطوطاليس الفيلسوف اليوناني . والحمد لله أولا [١٨٧ ا] وآخراً ، وظاهراً وباطناً .

« قد وقع الفراغ من تنميقها لستة عشر من الشهر الثالث من السنة الرابع (!) في العَشر الرابع بعد المائة العاشرة — على يد أحقر عباد الله حسين بن مرزا على التبريزي ، في بلدة أحمد أباد الكجرات تذكرة للمخدوم الذكيّ الزكيّ الألمعي اليلمعي ذو (!) الطبيعة الوقادة والقريحة النقّادة مرزا مخلص حسين ، بلّغه الله إلى أقصى مقاصده وأوصله إلى أعلى مدارجه » .

٥ — تاريخ نسخها إذن ١٦ ربيع الأول سنة ٩٣٤ هـ ، الموافق سنة ١٥٢٧ م .

٦ — يتفق في أغلب الأحوال مع ف ، كما ذكرنا . ولكنهما لم ينقلا عن نسخة واحدة .

٧ — بالهامش بضع تعليقات بقلم من كتبت له النسخة وهو مرزا مخلص حسين ، يرد عند نهاياتها له : « كتب حسين » وليست بذات قيمة ، لأنها تقوم غالباً على سوء فهم منه .

٨ — وقد ذكر ديتريصى فى مقدمة نشرته عن هذا المخطوط إنه غير وثيق إلاّ قليلا ، وإن النسخة تدل على أن الناسخ ضئيل الحظ من دراسة الفلسفة . « ولم أُفِدْ من مخطوط باريس عادة إلا حيث توجد نقوص فى مخطوط برلين » .

وقد تبين لنا فعلا أنه لم يراجع مخطوط باريس هـذا إلاّ مراجعة سطحية وفى مواضع قليلة فحسب ؛ ولو أنه راجعه بتمامه وعنى به عنايته بمخطوط برلين إذن لأفاد منه كثيراً فى فى إصلاح الأغلاط العديدة التى وقع فيها ، والنقوص التى تُرِكَتْ كما هى فى نشرته . ولعل صعوبة قراءة هذا المخطوط كانت السبب فى إحجامه عن مراجعته بتمامه وبعناية زائدة .

م = مخطوط تيمور ١٠٢ بدار الكتب المصرية

هذا مجموع يتألف من :

١ — « تعليقات رئيس الحكماء المتألهين على أثولوجيا » ، وهى تعليقات ابن سينا على أثولوجيا ، وقد نشرناها فى « أرسطو عند العرب » ص ٣٥ — ص ٧٤ . وتقع من صفحة ٢ إلى ٢٠

٢ — « كتاب أثولوجيا لأرسطو » من صفحة ٢١ إلى ١٥٩ .

٣ — شرح جلال الدين الدوانى على هيا كل النور للسهروردى من صفحة ١٦٢ إلى ٣٥٣

وواضح من الورق أن الأول والثانى غير الثالث ؛ كما أن الخط فى الأول والثانى واحد ، بينما هو مختلف عما فى الثالث .

ويعنينا هنا كتاب أثولوجيا .

١ — يبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمٰن الرحيم وبه نستعين : الحمد رب العالمين ، والصلاة والسلام <على> محمد أشرف أولى الحكمة والألباب . الميمر الأول من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أثولوجيا ، وهو القول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصورى ، ونقله إلى العربية ... »

٢ — ينتهى هكذا : « ... ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور ؛ فلذلك لايمكن لأحدٍ أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة فهى خفية تحتها لا ينالها شىء من الحواس ألبتة ، وهذا آخر كتاب أثولوجيا . تمت بعون الملك الوهاب » .

٣ — مسطرته بين ١٧ و ١٩ سطراً ؛ والخط فارسى جميل . وحجم المكتوب فى الصفحة ٩ × ١٦½ سم ، وحجم المخطوط ٢٤٫٣ × ١٣٫٥ سم .

٤ — فى الهامش تعليقات بالأحمر كثيرة ، وتعليقات بالأسود أكثرها تصحيحات عن نسخ أخرى .

٥ — ليس فى المخطوط تاريخ نسخ فيما يتصل بالكتابين الأول والثانى ؛ أما الكتاب الثالث — وهو شرح الدوانى على « هيا كل النور » — فتاريخ نسخه « ضحوة يوم الثلاثاء سلخ شهر الشوال سنة ١٠٦٦ ، وأنا العبد المحتاج إلى رحمة ملك (اقرأ : الملك) الغنى فخر الدين علىّ ، المتخلّص (= المشهور) بتائب . اللهم اغفر لكاتبه ولقارئه » .

ولكن لما كان هذاالكتاب الثالث لاينتسب إلى الأول والثانى ، فإن تاريخ النسخ والناسخ كليهما لا يتعلق إلا بشرح الدوّانى على « هيا كل النور » .

٦ — المخطوط ردىء جداً وملىء بالتحريفات ، ولهذا لم يفد فى تقويم النص .

ح = حيدية رقم ٧١٧ باستانبول

١ — هذا المخطوط يقع فى ٦١ ورقة ، وفى الصفحة ٢٥ سطراً ؛ والخط فارسى جميل ؛ والأحرف منقوطة ؛ خالٍ من الشكل .

وهو من وقف السلطان عبد الحميد خان . يشهد بذلك ختم فيه : « الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كُنّا لنهتدى ، لولا أن هدانا الله . وقف السلطان عبد الحميد خان » وتحته : « من وقف سيد السلاطين وفخر الملوك والخواقين السلطان بن السلطان : عبد الحميد خان ابن السلطان أحمد خان ، لا زال ناطقاً بالحكمة والصواب وملزم الحجّة على أهل الأهواء والإرهاب - الداعى السيد على بهجت < رئيـ > س أوقاف الحرمين الشريفين غفر له » . وتحته ختم هذا الأخير : « جون ها از فيض السيد على بهجت » — وكل هذا فى الورقة ١ ا وفيها أيضاً : « ترجمة أثولوجيا » .

والسلطان عبد الحميد هذا هو السلطان عبد الحميد الأول بن أحمد ، المتوفى فى ١١ رجب سنة ١٢٠٣ هـ (= ١٧٨٩ م) . والمكتبة الحميدية ملحقة بمكتبة مراد ملا باستانبول .

٢ — يبدأ فى ورقة ١ ب بعد حلية تستغرق ثلث الصفحة هكذا :

« بسم الله الرحمٰن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الأشراف أولى الحكمة والألباب .

« الميمر الأول من كتاب أرسطوطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية « أثولوجيا » وهو القول بالربوبية ، تفسير فرفوريوس الصورى ، ونقله إلى العربيـة عبد المسيح ابن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، وأصلحه لأحمد المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحٰق الكندى رحمه الله . جدير لـكل ساع لمعرفة الغاية .. » .

٣ — فى الهامش عدد قليل من التصويبات من نسخ أخرى .

٤ — اتخذنا ترقيم أوراق هذا المخطوط أساساً للإشارة فأشرنا إليها فى صلب النص .

٥ — ينتهى هكذا : « . . . فلذلك لا يمكن لأحدٍ أن يرى الهيولى لأنها قد ابست صوراً كثيرة ، فهى خفية تحتها ، لا ينالها شىء من الحواس ألبتة . هذا آخر كتاب أثولوجيا للمعلم الأول فيلسوف الأعظم أرسطاطاليس » .

٥ — ليس فيها تاريخ نسخ ؛ وهى على كل حال ليست قديمة ، ولهذا نفترض أنها بعد القرن التاسع الهجرى .

٦ — وتتفق مع طبعة ديتريصى اتفاقاً كبيراً جداً ؛ أى أنها تتفق مع نسخة ل (= برلين برقم ٧٤١ اشپرنجر) فهما مأخوذتان من أصل واحد ؛ وقد افترض ديتريصى أن ل تاريخها القرن العاشر أو الحادى عشر (حوالى ١٦٠٠ م كما قال) .

ص = مكتبة أياصوفيا رقم ٢٤٥٧ (من ١٠٥ ا إلى ١٩٨ ب)

١ — هذه النسخة من « أثولوجيا » ضمن مجموع يشمل رسائل فى الفلسفة خصوصاً ، من بينها « المثل العقلية الأفلاطونية » (من ورقة ١٩٨ ب إلى ٢٦٩) .

وهى بخط فارسى جميل ، حروفه منقوطة ، خالٍ من الضبط ؛ فى الصفحة ١٥ سطراً ؛ وتقع « أثولوجيا » من ورقة ١٠٥ ا إلى ١٩٧ ب أى فى ٩٤ ورقة .

٦ — أولها : « بسم الله الرحمٰن الرحيم . ربِّ تَمِّمْ بالخير .

« الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على نبي الرحمة محمد وآله الطاهرين .

« الميمر الأول من كتاب أرسطاطاليس المسمى أثولوجيا ، وهو القول على الربوبية . فسّره فرفوريوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله الناعمى ، وأصلحه يعقوب بن إسحٰق الكندى لأحمد بن المعتصم بالله .

« جدير بكل ساع لمعرفة المعانى التى هو عامدها ، للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة الواصلة إليه ، لزومه مسلك البغية لها لتدميث الأساليب ...»

٣ — وآخرها :

« ... فلذلك لا يقدر أحدٌ أن يرى الهيولى لأنَّها قد لَبِسَتْ صُوَراً كثيراً ، فهى خفية تحتها لا ينالها شىء من الحواس .

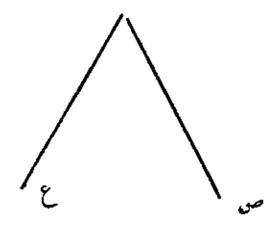
« تمّ الكلامُ بأسره ؛ ولواهب العقل الحمدُ بلا نهاية . والصلاة على محمد وآله بلا غاية .

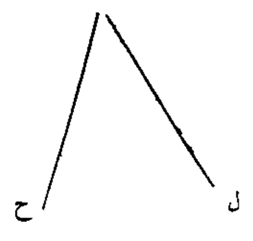
« وكتب فى أواسط شهر رمضان المبارك فى وقت الضُّحىٰ يوم الاثنين سنة ثلاث وستين وثمانمائة ، بمقام أدرنه المحروسة » .

٤ — فتاريخها إذن أواسط شهر رمضان سنة ٨٦٣هـ (= سنة ١٤٥٨م) ، فهى إذن أقدم النسخ المعروفة التاريخ بين نسخ « أثولوجيا » كلها . ولهذا اخترنا قراآتها أساساً فى كثير من الأحيان ، فهى أفضل النسخ . ولولا أن ناسخها كان يتقن الموضوع الذى ينسخه لكانت خير النسخ ، لأننا لاحظنا أنه كثيراً ما يختار قراءة أوضح نظن أنه هو الذى اقترحها ووضعها . وكثيراً ما يؤدى ذكاء الناسخ إلى إشعاره بالقدرة على إصلاح ما ينسخ فيستبيح لنفسه من الحرية فى إصلاح أو تعديل الأصل بحسب فهمه ما لا يستبيحه الناسخ العادى . ولكنها على كل حالٍ أحسن النسخ المعروفة حتى الآن من « أثولوجيا » .

على أن ثمت تشابها بين ع ، ص مما يجعلنا نعتقد أن كلاً من ع ، ص ربما

تـكونان مأخوذتين عن أصل واحد . ولو رسمنا صلات المخطوطات : ع ، ص ، ل ، ح لـكانت كما يلى :





وقد لاحظنا كذلك أنها تتفق فى بعض تصحيحاتها مع شذرات مجموعة فركوفتش التى تناظر الترجمة اللاتنية .

ع = حكمة طلعت برقم ٣٨٤ بدار الـكتب المصرية بالقاهرة .

١ — يشمل هذا المخطوط كتابين :

(ا) « أثولوجيا أرسطاطاليس » ويقع من ١ ب إلى ٦٨ ا ؛

(ب) « المثل العقلية الأفلاطونية » ويقع من ٦٩ ب إلى ١١٧ ا .

وفى مقدمة نشرتنا لـكتاب « المثل العقلية الأفلاطونية » وصفنا الـكتاب الثانى بالتفصيل فلا داعى إلى العود .

٢ — المخطوط بخط فارسى جميل ، منقوط ؛ وأسماء الميامر وأوائل الفقر بحبر أحمر ؛ وليس فى الهامش تعليقات . فى الصفحة ٢٥ سطراً . والمـكتوب فى إطار مقاسه ٦٫٥ × ١٦ سم ، ومقاس المجلد ٢٣٫٣ × ١٣ سم . وقد سُبِق بعدة أوراق (٦ أوراق) جزء منها مقسم إلى مربعات .

٢ — يبدأ الـكلام بعد حلية مذهبة مقاسها ٥ × ٦½ سم هكذا :

« الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على نبى الرحمة محمد وآله الطاهرين .

« الميمر الأول من كتاب أرسطاطاليس المسمى أثولوجيا وهو القول على الربوبية ، فسره فرفوريوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله الناعمى ، وأصلحه يعقوب بن إسحٰق الـكندى لأحمد بن المعتصم بالله .

« جدير بكل ساع لمعرفة المعانى التى هو عامدها للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة الواصلة إليه فى لزومه مسلك البغية لها لتدميث الأساليب القاصدة إلى غير (كذا !) اليقين المزيل للشك عند الإفضاء به إلى ما طلب منها . . . » .

« . . . فلذلك لا يقدر أحدٌ أن يرى الهيولى لأنها قد لبِسَتْ صُوَرًا كثيرة فهى خفية (فى النص : حنفيّه) تحتها لا ينالها شىء من الحواسّ .

« تمَّ الكلامُ بأسره . ولواهب العقل الحمدُ بلا نهاية . والصلاة على محمد وآله بلا غاية »

٤ — هذه النسخة تتفق مع ص ؛ ولكنها كثيرة التحريف ولعلها نقلت عنها وكان الناسخ جاهلاً فملأها تحريفاً . وقد ورد فيها كما ورد فى ص : « ونقول إن حكماء مصر كانوا قد رأوا . . . » (ص ٦٦ س ٢٠) .

٥ — ليس فيها تاريخ نسخ ، ولكنها حديثة قطعاً بعد القرن العاشر .

م = حكمة تيمور برقم ١٠٢ بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

١ — هذا المخطوط مجموع يشمل : (ا) تعليقات رئيس الحكماء المتألّهين على أثولوجيا وهى تعليقات ابن سينا على كتاب « أثولوجيا » وقد نشرناها عن هذا المخطوط (وهو ردىء جداً) وعن المخطوط رقم ٦ م بدار الكتب المصرية فى كتابنا « أرسطو عند العرب » . وتقع هذه « التعليقات » من صفحة (مخطوطات تيمور كلها مرقومه بالصفحات لا بالأوراق) ٢ إلى ٢٠ . وفى آخرها : « تمت تعليقات رئيس الحكماء على أثولوجيا فى سلخ شهر محرم الحرام سنة ١٠٩٥ » .

(ب) « أثولوجيا أرسطاطاليس » ويقع من صفحة ٢١ إلى ١٥٩ .

(ح) شرح جلال الدين الدوَّانى على هياكل النور للسهروردى . وتاريخ نسخ هذا الجزء من المخطوط هكذا : قد وقع الفراغ من تسويد هذه الرسالة الشريفة ضحوة يوم الثلاثاء سلخ شهر الشوال سنة ١٠٠٦٦ (كذا ! ولعل المقصود سنة ١٠٦٦ هـ) ؛ وأنا العبد المحتاج إلى رحمة ملك الغنىّ فخر الدين على ، المتخلص بـ « تايب » . اللهم اغفر لكاتبه وقارئه ! » .

وهذا القسم الثالث فى ورق وبخط يختلف عن ورق وخط القسمين الأول والثانى : فهذان بخط واحد ومن ورق واحد ، ولهذا نرى أن تاريخ النسخ الوارد فى الرسالة الأولى

هو بعينه تاريخ نسخ « أثولوجيا » ، أعنى سنة ١٠٩٥ فى سالخ شهر المحرم .

٢ — سنصف فقط القسم الخاص « بأثولوجيا » . الخط فارسى ، منقوط ، خالٍ من الشكل . وفى الهامش تعليقات عديدة جداً أغلبها بخط أحمر يختلف عن خط النسخة ، فهى حواشٍ للشرح أو التصحيح أو الاستدراك . وفى الهامش أيضاً أثبت الناسخ الأصلى اختلافات نُسَخ . وفى الصفحة ١٧ سطراً . ومقاس المكتوب فى الصفحة ٨٫٦ × ١٥٫٣ سم ومقاس المجلد ٢٤٫٧ × ١٥ سم .

٣ — يبدأ هكذا :

« كتاب أثولوجيا لأرسطو . بسم الله الرحيم الرحمن ، وبه نستعين .

« الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد أشرف أولى الحكمة والألباب .

« الميمر الأوَّل من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمَّى باليونانية أثولوجيا ، وهو القول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصورى ؛ ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ابن ناعمة الحمصى . وأصلحه لأجل المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى .

« جدير لكل ساعٍ لمعرفة الغاية التى هو عائدها للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة الواصلة إليه فى لزومه مسلك البغية لتدميث الأساليب القاصدة إلى تبيين (وفى الهامش : نسخة : عين) اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الإفضاء به إلى ما طاب منها . . . » .

٤ — ينتهى هكذا :

« . . . فلذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولىٰ لأنها قد لبست صوراً كثيرة ، فهى خفية تحتها لا ينالها شىء من الحواس ألبتة .

« وهذا آخر كتاب أثولوجيا . تمت بعون الملك الوهاب » .

٥ — المخطوط لا بأس به ؛ وقد أخذنا بكثير من قراآته .

وكلمة المصريين وردت بوضوح هكذا : « ونقول إن الحكماء المصريين قد كانوا رأوا بلطف أوهامهم . . . » (ص ١٥٦ س ٩) .

٦ — تاريخ نسخه إذن هو سالخ شهر المحرم سنة ١٠٩٥ ﻫ .

ق = ٦١٧ فلسفة بدار الكتب المصرية بالقاهرة

١ — يشمل هذا المخطوط كتاب أثولوجيا وبعده أربع صفحات تشمل : « خطبة البيان لسيدنا ومولانا أمير المؤمنين » على بن أبى طالب (وقد نشرناها فى كتابنا : « الإنسان الكامل فى الإسلام » ، القاهرة سنة ١٩٥٠ عن نسخ أخرى) ، ويقع أثولوجيا فى مائة ورقة .

والخط فارسى جميل ، منقوط ، خالٍ من الشكل . وفى الصفحة ١٩ سطراً . ومقاس المكتوب ٧ × ١٧ سم ، وحجم المجلّد ٧ر١٣ × ٧ر٢٤ سم .

٢ — يبدأ هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد أشرف أولى الحكمة وآله الطاهرين الأخيار الأنجبين ، وبعد ! من (كذا !) كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية « أثولوجيا » وهو القول على الربوبية ، تفسير فرفوريوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، وأصلحه أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى لأجل مستعين بالله أحمد بن المعتصم بالله محمد بن هارون الرشيد العباسى ، أعنى الخليفة الثانى عشر من خلفاء العباسيين .

« الميمر الأول : جديرٌ بكل ساعٍ لمعرفة الغاية التى هو عايدها للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة الواصلة إليه فى لزومه مسلك البغية لتدميث الأساليب القاصدة إلى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الإفضاء به إلى ما طلب منها . . . » .

وفى هذه الديباجة الأولى زيادات لا توجد فى غيرها من النسخ ، وهى قطعاً من وضع أحد النساخ وليست من الأصل ، لأنه لا محل لهذا التعريف بأحمد بن المعتصم .

٣ — فى الهامش تعليقات وفيرة جداً باللغة الفارسية وبخط مخالف لخط الصُّلْب ؛ كما توجد تصحيحات قليلة جداً فى الهامش .

٤ — ينتهى هكذا .

« . . . فلذلك لا يمكن لأحدٍ أن يرى الهيولى لأنّها قد ابست صُوَراً كثيرة فهى خفية تحتها لا ينالها شىء من الحواسّ ألبتة .

« تم أثولوجيا بعون الله تعالى وقوّته عن يد الضعيف الذليل الوجود القوىّ الذنوب

كثير العناء والمِحَن ابن فتاح حسن التبريزى ، غفر الله تعالى ذنوبهما وستر عيوبهما ! » .

٥ — ليس فى النسخة تاريخ نَسْخ . ولكن يوجد على الورقة الأولى (١ ا) تملكات أولها : « قد مَلّكنى الله تعالى هذا الكتاب المستطاب بالمواهبة الصحيحة الشرعية فى يوم الخميس الثامن من شهر ذى قعدة الحرام من العام الخامس من المائة الثانية عشر من تاريخ الهجرة على هاجرها ألف ثناء وتحية . حرره العبد الفقير الذليل رستم بن شاه ويزدى » ، وهذا التملك مذيّلٌ بخاتمه وفيه : « لا إله إلا الله ، الملك الحق المبين ، عبده رستم سنة ١١٠٩ .

ثم تملك آخر نصُّه : « قد تشرفت بابتياع هذا الكتاب المستطاب فى شهر شعبان المعظّم من شهور سنة ثلاث عشر من المائة الإثنى عشر من الهجرة النبوية عليه وآله صلوات الله الملك الأكبر . وأنا العبد المذنب . . » وقد مُحِيَ اسم المتملك وخاتمه . ثم تملكات لم يذكر فيها التاريخ ولا اسم المالك فأعرضنا عن ذكرها .

على أنه يبدو من المخطوط أنه من القرن العاشر تقريباً .

٦ — وردت كلمة المصريين هكذا : « ونقول إن الحكماء المبصرين قد كانوا ... » (٩٦ ب س ٤ — س ٥) .

٧ — النسخة قليلة الجودة .

مخطوط رسالة العلم الإلهى

حكمة تيمور رقم ١١٧ بدار الكتب المصرية

١ — هذا المخطوط مجموع يتألف من :

(ا) « رسالة فى العلم الإلهى للشيخ الفاضل الفيلسوف العالم الزاهد أبى نصر الفارابى» وتقع من ص ٢ إلى ص ١٥ .

(ب) كتاب علم ما بعد الطبيعة « للشيخ عبد اللطيف بن يوسف رحمه الله » ، ويقع من ص ١٦ إلى ١٧٨ .

(حـ) « كتاب ما بعد الطبيعة من تلخيصات الفاضل محمد أبو الوليد ابن رشـد » ويقع من ص ١٨٢ إلى ص ٢٥١ .

(ى) رسالة « لواحدٍ من فضلاء اليهود اسمه يهوده بن سليمان ، قصد فيها بيان نقصان براهين أرسطو فى قِدَم العالم عن مرتبة البرهان . وقدّم لذلك ما أتى به أرسطو فى كتاب البرهان فى بيان شرائط البرهان اللِّمّى والأَنِّى ، معتمداً على شرح الفاضل ابن رشد لهذا الكتاب لأنه أوثق (فى النص : اثق) من يعتمد عليه فى تتابع أقاويل أرسطو وتحقيق مذاهبه . ثم شرع فى ذكر ما يبرهن به فى إثبات قِدَم العالم على الترتيب الذى أتى به أرسطو فى كتبه من ذلك ، وذلك فى كتاب السماع الطبيعى وفى كتاب السماوات (كذا !) والعالم وفى كتابه ما بعد الطبيعة . ونشرع بعون الله تعالى فى نقل ما ذكر فى هذه الرسالة . القسم الأول فى ذكر ما يحتاج لذلك من كتاب البرهان ... ... » — وتقع هذه الرسالة من ص ٢٥٦ إلى ٢٦١ .

٢ — الرسالة فى العلم الإلٰهى تبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذه رسالة فى العلم الإلٰهى للشيخ الفاضل الفيلسوف العالم الزاهد أبى نصر الفارابى . قال رحمه الله : يحق علينا أن نفحص . . . » .

وتنتهى هكذا : « ... والعقل يقبل التكثير ، والشيء الأول لا يقبل التكثير ، بل تبقى وحدانيته دائمة . تمت الرسالة والحمد لله وحده » .

ورسالة « ما بعد الطبيعة » لعبد اللطيف بن يوسف البغدادى تبدأ هكذا :

« قال المؤلف الشيخ عبد اللطيف بن يوسف رحمه الله تعالى : غرضى كتاباً فى علم ما بعد الطبيعة ، يكون متوسطاً بين المبسوط والمختصر ؛ لأنى كنت صنفتُ من قديمٍ كتاباً فى ذلك فجاء مبسوطاً وكررت فيه المعانى تكريراً طويلاً يكاد أن يمله القارئ فيه . ثم ذكر أنه ما دعاه لتصنيف هذا الكتاب ألاّ كونه وجد لابن سينا تصانيف مخالفةً لرأى المشائين ، فأراد أن ينبه طالبى العلم بأنهم لا يعودون بتأليفه . ثم إنه بعد ذلك ذكر أنه يريد< أن >يقدم مقدمة يذكر فيها أغراض الكتاب ومنفعته وتقسيم أجزائه . فقال إن

أحسن ما ينبئ عن جميع ذلك مقالة لأبى نصر ذكر فيها جميع هذه الأغراض فأريد أن أنقلها بنصه . — فقال أبو نصر . . . » .

وتنتهى هكذا : « . . . فإن شرفاً وروحانية انعطف إلى العالم الأسفل فدبره وساسه وجذب من قدر عليه منهم إليه ، ورتبهم مراتب بقدر استعدادهم واستئهالهم حتى توجد المدينة الفاضلة . وقد نحن (كذا) فى استبداء تصنيف كتاب نصف فيه أحوال المدينة الفاضلة وما يتبع ذلك . تمّ الكلام فى العالم الألهى والحمد لله على ذلك . والسؤال منه أن يزيل عنا كل عائقٍ يعوقنا عن فهمه ، بمنه وكرمه ، فهو ولى ذلك . تمّ فى أوائل شعبان سنة ٩٣٦ » .

وتلخيص ابن رشد يبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . وصلى الله على محمد نبيه الكريم ، وسلّم تسليماً وعلى آله وأصحابه . كتاب ما بعد الطبيعة . قصدنا فى هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة فى علم ما بعد الطبيعة على عادة ما جرت به عادتنا فى الكتب المتقدمة . . . » .

وينتهى هكذا : « وهذه كلها آراء شبيهة بآراء أفروطا غورش ، وسنفرغ لبيان ما يلحقها من الشناعة فى المقالة التى تلى هذا إن شاء الله تعالى .

« وها هنا انقضى القول فى الجزء الثانى من هذا العلم ، وهى المقالة الرابعة من كتابنا هذا . والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد وآله وأصحابه وسلم . وكان فراغه على يد أحقر الورىٰ موسى بن إبراهيم المتطبب ، فى الثانى من محرم الحرام سنة ٩٣٢ للهجرة .

« قال بعض من شافه المؤلف إنه لم يلتفت إلى إتمام الكتاب بالمقالة الخامسة الذى وعد بها لأنها تشتمل على أكثر أمور غير مهمة كتصحيح مبادئ العلوم والمقدمات اليقينية ، ورأى أنه يكفى بذلك ما أشير إليه » .

ورسالة يهوده بن سليمان أثبتنا أولها . وتنتهى هكذا : « . . . ويجوز ذلك فى بيان الكبرى أيضاً فى صناعة الجدل لأنه قد يجوز بها الاستقراء وإن لم يحط جميع الأجزاء بل

يكفى فيه بقدر ما يفيد الظن . وكذلك يجوز الاستقراء فى بيان الأوليات للمعاند ، أو لمن به نقصانٌ فى أصل الفطرة » .

٣ — رسالة العلم الإلٰهى ورسالة البغدادى فى « ما بعد الطبيعة » بخط واحد ؛ ورسالة ابن رشد فى تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة ، ورسالة يهوده بن سليمان كلتاهما بخط واحد ؛ ويظهر أن المجموع كان يتألف من الرسالة الأولى والثانية ثم أضيفت إليه الرسالتان الثالثة والرابعة .

والرسالتان الأولى والثانية : بخط نسخى واضح ، منقوط ، خالٍ من الحركات . وفى الصفحة ٢٥ سطراً . ومقاس المكتوب ١٠ × ١٥٫٧ سم ، وحجم المجلد الحالى ٢١٫٣ × ١٧٫٥ سم . وليس فى الهامش تعليقات ؛ والعنوانات بحبر أحمر .

٤ — ورسالة عبد اللطيف بن يوسف البغدادى تتضمن عدة فصول .

والفصل العشرون منها مقتبس من كتاب « إيضاح الخير » وقد نشرناه فى كتابنا « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (حـ ١ ص ٢٤٨ — ص ٢٥٦ ، القاهرة سنة ١٩٥٥) .

والفصل الحادى والعشرون (ص ١٤٧ وما يليها حتى ص ١٥٤) وكذلك الثانى والعشرون (ص ١٥٤ إلى ص ١٦٢) والثالث والعشرون (ص ١٦٢ — ص ١٦٩) والرابع والعشرون (ص ١٦٩ — ص ١٧٨) كلها « فى أثولوجيا وهو علم الربوبية » .

وتوجد من رسالة العلم الإلٰهى ورسالة البغدادى نسخة أخرى فى مكتبة جار الله باستانبول برقم ١٢٧٩ ، ويظهر أن نسختنا نقلت عنها . وسنقابلها بها فى النشرة الكاملة لرسالة البغدادى التى نقوم بها .

— ٤ —

والحق أن الباحثين منذ بوريسوف سنة ١٩٣٠ قد بالغوا فيما يتصل بحقيقة كتاب « أثولوجيا » .

(ا) فمن المبالغة التى لا تبررها النصوص الواردة فى الأصل العربى ونظيره فى الترجمة اللاتينية التى قامت عليه — أن يقال إن هذه الرواية العربية الثانية (وهكذا سنسمى الرواية التى بنيت عليها الترجمة اللاتينية) هى الرواية الأصيلة ، وأن الرواية الأخرى التى

نشرها هنا ليست إلا رواية لُفقت لاستعمال جمهور المسلمين ؛ أما الرواية الثانية — الأصيلة في زعمه — فقد رأى أن واضعها من نصارى الشرق ؛ ولهذا ورد فيها نصوص تتصل بنظرية « الكلمة » بوصفها وسيطاً بين الواحد الأول وبين العقل الأول المُبتَدع منه . وهذه النصوص ذات النزعة المسيحية كانت السبب الذى من أجله ظن الباحثون — قبل بوريسوف — أن الترجمة اللاتينية قد زيفت الأصل العربى فأقحمت عليه هذه النصوص المسيحية النزعة .

فإن بوريسوف نفسه قد عاد فى مقالٍ ثانٍ[1] بعنوان « فى نقطة ابتداء نظرية الإرادة عند سلمون بن جبرول» — أورد فيه سبعة مواضع من النصْ العربى فى الراوية الثانية التى اكتشفها ، وترجم هذه المواضع[2] إلى الروسية — نقول إنه عاد فرجع عن توكيد رأيه القائل بأن الرواية الثانية ذات أصل مسيحىّ ، لأن نظرية « الكلمة » الواردة فيها ليست حجة حاسمة ؛ وأصبح يرى أن الأرجح أن يقال إن « أثولوجيا » فى الرواية الثانية يجب أن يعد أثراً من آثار الفلسفة التلفيقية الهلينية التى أنتجت « البويماندرس » والتى دان بها علماء الصابئة[3] فى حَرّان حتى عهد متأخر عن ظهور الإسلام بعدّة قرون .

والحق أن ما ورد فى هذه المواضع السبعة عن نظرية « الكلمة » لا يحتاج أبداً إلى أن يكون واضعه من النصارى ، لأن نظرية « الكلمة » منذ عهد فيلون قد نَمَتْ حتى بلغت درجة عالية من التطور عند خلفاء أفلوطين ، خصوصاً ايامبليخوس . ونرى فى « أثولوجيا » بحسب الرواية الأولى (وهى المنشورة هاهنا) أن نظرية « الكلمة » (راجع ص ١٤٤ ، ص ١٤٥ ، ١٥٣ ؛ الخ) تلعب دوراً خطيراً هو الأساس العام لنظرية «الكلمة» عامة . وإلى جانبها نجد « الحكمة الأولى » (ص ١٥٧ س ١ وما يليه) توصف بأنها

---

(١) بالروسية فى « مضبطة أكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفييتى » سنة ١٩٣٣ ص ٧٥٥ — ص ٧٦٨ .

(٢) وقد ترجم هذه المواضع إلى الفرنسية سلمون بينس فى مقاله فى « مجلة الدراسات الإسلامية » لسنة ١٩٥٤ ص ٨ — ص ١١ S. Pines, in Revue des Etudes Islamiques, Année 1954

(٣) راجع عنهم كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ص ٧٠ — ص ٧٣ ؛ ط ٣ القاهرة سنة ١٩٦٥ .

« علة العلل » ، فهل نربط بينها وبين فكرة الحكمة فى سفر « الحكمة » المنسوب إلى يشوع بين شيراخ ؟

وإذن فهذه المواضع لاتخرج عن الروح العامة الواردة فى « أثولوجيا » ؛ وإذا لم ينصّ صراحةً فى روايته الأولى هذه على أن العقل أبدعه البارى بأمره وإرادته ، والإرادة هى الكلمة ، فإن عبارةً كهذه يمكن أن تستنتج من النص التقليدى وتتمشى معه دون حاجةٍ إلى مصدر مسيحى خاص. وإنما المشكلة هى: لِمَ لم توجد هذه المواضع فى الراوية التقليدية وهى المنشورة هنا ؟ .

يرى بينس فى مقاله الآنف الذكر أن هذه المواضع مصدرها إسماعيلى : فنى كتب الإسماعيلية يرد أن الكلمة هى الإرادة وهى العلم (مخطوط بودلى رقم ٩٥ أوسلى ورقة ١٥٥ ا) و « كن» هى أول ماخلق البارى ، وهى علة العِلل ، « ولا أرى حَلاً للمشكلة التى تثيرها هذه المواضع إلاّ افتراض أنهــا أُقحمت على نص أثولوجيا بواسطة مؤلفين إسماعيليين أو أسلاف للاسماعيلية » (ص ١٩ من مقاله المذكور) .

(ب) ورأى بينس هذا لم يؤيده بنصوص واضحة ، إنما بمشابهات عامة يمكن أن نجد الكثير منها عند غير الإسماعيلية ، ولا تحتاج إلى مؤلف إسماعيلى أو مؤثر سالف تأثر به الإسماعيلية . والملاحظ أن نسبة كل أمر غريب إلى الإسماعيلية قد أصبح عند الباحثين المعاصرين بدعةً استهوت نفراً فأسرفوا فى الالتجاء إليها لحلّ كل مشكل !

وإنمــا حل المسألة عندنا يجب أن يستمد من الأدلة الفيلولوجية التاريخية ، أعنى من النُّسَخ .

ومن الواضح أنه إذا كان المصدر إسماعيليا ، فلا بد أن يكون انتحال هذه المواضع قد وقع فى عصر متقدم ، أعنى فى القرون من الثالث إلى الخامس . ونحن نعلم أن النسخ الباقية لدينا جميعاً — فيما عدا النسخة التى اكتشفها بوريسوف — لا تورد هذه المواضع وإنما تتمسك بعمود الرواية التقليدية التى نشرناها هنا ؛ هذا رغم اختلاف مصادر هذه النسخ . فهل كانت هذه الرواية الإسماعيلية — شأن مؤلفاتهم الأخرى — محدودة التداول بحيث لم يعرف منها إلا هذه النسخة التى اكتشفها بوريسوف ؟ !

وواقعة أخرى : إن صحّ أن هذه النسخة البوريسوفية إسماعيلية فى بعض المواضع ، فلماذا كتبت بحروف عبرية ؟ أفليس معنى كتابتها بحروف عبرية أن ناسخها كان يهوديا ؟ فهل كان هذا اليهوديّ إسماعيلياً ؟ ! ! أو أن عمله كان مجرد نقل نصٍّ إسماعيلى أو متداول بين الإسماعيلية — فى مصر مثلا ؟ وهل هذه النسخة كتبت فى مصر أو المغرب أو فى أسبانيا — إذ يستبعد أن تكون قد كتبت فى الشرق : العراق أو إيران أو سوريا نفسها ؟

الواقع أن فرض بينس هذا لا يستند حتى الآن إلى ركن وثيق ، وما نحسبه إلاّ شطحة من آثار هستيريا الإسماعيلية التى انتابت كثيراً من الباحثين المستشرقين فى العشرين سنة الأخيرة ، وعلى رأسهم كراوس وأخيراً بينس . والأحرى أن يقلب الوضع فيقال — بيقين أوفر تدعو إليه مؤلفاتهم ومذاهبهم — إن الإسماعيلية هى التى تأثرت كل التأثُّر بأثولوجيا وغيرها من نصوص أفلوطين ، فالأفلوطينية هى المصدر ، والإسماعيلية مجرد منتحلةٍ لآراء الأفلاطونية المحدثة .

وإنما الفرض الأقرب إلى القبول هو فرض بوريسوف فى بحثه الثانى — وأعنى به أن الرواية الثانية هى الأخرى قديمة ترجع إلى العهد الهلينى المتأخر hellénistique التلفيقى ، فى الفترة التى تلت القرن الثالث حتى الخامس الميلادى .

على أن الحلّ الحاسم لهذه المشكلة لن يتيسر قبل أن ننشر هذه الرواية الثانية ويعرف مصدر النسخة التى وردت فيها ، بل وتكتشف نسخ أخرى بنفس الرواية .

— ٥ —

وهنا نتساءل : هل نطمع فى أن نجد سنداً لهذه الرواية الثانية فى تلخيص عبد اللطيف ابن يوسف البغدادى الذى نشرنا نصه فى ختام هذه المجموعة ؟

هذا التلخيص — كما قلنا فى وصف المخطوطة — مأخوذ من كتاب له فى « ما بعد الطبيعة » وفى هذا الكتاب ينقل أحياناً رسائل بنصها كما فى نقله لرسالة الفارابى فى أقسام كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو وأحياناً أخرى — وهذه طريقته فى سائر الكتاب — يلخص كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو فى نصه الأصلى تلخيصا شاملا يتابع الأصل بحروفه فى مواضع أو يجمل معانيه فى مواضع أخرى . ثم يضيف من عنده — أعنى من غير النص الذى

يلخصه ، ولعله إنما ينقل عن غيره من المؤلفين كما هو الراجح — استطرادات تتصل بما يلخصه وقد نشرنا من قبل فى الجزء الأول من « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (ص ٢٤٨ — ص ٢٥٦) تلخيصه لرسالة « الخير المحض » ، فشاهدنا طريقته فى التلخيص : يتابع النص غالبا ، ولكنه ينحرف عنه أحياناً لإيضاح الفكرة بعرضها عرضاً موسّعاً .

على أن الأمر بالنسبة إلى تلخيص « أثولوجيا » كان أشقّ عليه منه بالنسبة إلى « الخير المحض » لأن هذا موجز يمكن تلخيصه مع متابعة الأصل فى بضع صفحات ، أما «أثولوجيا» فطويل وهو لم يكرس له إلاّ ثلاثين صفحة من كتابه هذا البالغ ١٦٣ صفحة ، فكان من غير الميسور له أن يلخص فى ثلاثين صفحة كتاباً طويلاً مثل « أثولوجيا » يشمل ١٦٠ صفحة . وفضلاً عن هذا كله فإنه لم يرد تلخيص « أثولوجيا » وحده ، بل سائر المباحث — الإسلامية وغيرها مما اطلع عليه ووجده قريباً من مذهب «أثولوجيا» — مما يوضح مذهب الربوبية . خصوصاً إذا لاحظنا أن كلمة « أثولوجيا » لم يعد استعمالها فى الفلسفة الإسلامية مقصوراً على الإشارة إلى كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، بل عاد يدلُّ على علم الربوبية بعامّة ، وإن كان يدل على عرض للربوبية أساسه الرئيسى ما ورد فى كتاب « أثولوجيا » . والدليل على ذلك رسالة بعنوان « أثولوجيا أو الربوبية » وردت فى المخطوط رقم ٦٨٠ مجاميع طلعت بدار الكتب المصرية ، وهى ليست « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، بل بحث فى الربوبية عامة ، وهى طويلة ، ولكنها هزيلة البناء والمادة .

ولهذا نرى أن القسم الأخير[1] من كتاب « فيما بعد الطبيعة » لعبد اللطيف بن يوسف

---

(١) زعم سلمون بينس فى مقالته المشار إليها آنفاً (فى « مجلة الدراسات الإسلامية REI ص ٧ : تعليق ٤ ؛ باريس سنة ١٩٥٥ [المجلة لسنة ١٩٥٤] أن « أثولوجيا » كما عرفه عبد اللطيف بن يوسف البغدادى يتألف من ٢٣ ميمراً ! ولسنا ندرى من أين استقى هـذه المعلومات ، اللهم إلا أن يكون قد توهم أن تقسيم كتاب « ما بعد الطبيعة » للبغدادى إلى ٢٤ فصلا إنما ينطبق على القسم الأخير فيه وهو الخاص بأثولوجيا ! ! وسترى فى النص المنشور هنا لهذا القسم من كتاب البغدادى أنه إنما يشغل الفصول الأربعة الأخيرة من كتاب البغدادى ، ولم يرد فيه أدنى إشارة أو دليل على أن كتاب « أثولوجيا » الذى يلخصه كان مؤلفاً من ٢٣ ميمراً !

ولعل هذا الوهم من نوع الوهم الذى انساق فيه فحسب « أثولوجيا » قد انتحل فيه الإسماعيلية مواضع ! !

البغدادى — ويشمل الفصول من الحادى والعشرين حتى الرابع والعشرين وبه يتم الكتاب — يمكن أن يحلل هكذا :

(ا) الفصل الحادى والعشرون : وهو بحث فى الوحدة والواحد ، وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، وأن الفاعل الأول هوية فقط ، والهيولى والصورة وما هو هيولانى وما لا تخالطه الهيولى من الصور المحضة ، والمبدأ الأول ، والبسائط والمركبات ، والاستحالة والعدم بالمعنى الأرسطالى . ومن يُمعِن فى قراءة هـذا الفصل يجد أنه ليس تلخيصاً « لأثولوجيا أرسطاطاليس » ، بل عَرْضٌ عام ممزوج بآراء أرسطية وأفلوطينية ، وقريب الشبه بعرض الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابى فى « المدينة الفاضلة » وابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » و « إلهيات الشفا ». ولا محل للقول أبداً بأنه يلخص رواية خاصة لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » : لأنه لا يتابع أصل « أثولوجيا » على كلتا روايتيه .

(ب) الفصل الثانى والعشرون : فى هذا الفصل يبدأ البغدادى بتلخيص « أثولوجيا أرسطاطاليس » ابتداء من الميمر الثانى (ص ٣٢ وما يليها) ويستمر فى تلخيص عام موجز جداً ، أحياناً مع ذكر النص بحروفه ، وأحياناً أخرى مع تلخيص مجمل المعانى الواردة ، كما أشرنا إلى هذا تفصيلاً فى الهوامش ؛ وينتهى هذا الفصل بتلخيص يصل حتى منتصف الميمر الثامن . على أنه فى هذا التلخيص لا يخلو من استطرادات على معانى النص الأصلى ، شأنه فى كل تلخيصاته فى كتابه هذا « فيما بعد الطبيعة » .

وقد بينا فى بعض المواضع أن النسخة التى اعتمد عليها البغدادى من « أثولوجيا أرسطاطاليس » نسخة جيدة تفيد فى تصحيح بعض المواضع . على أنه يجب الاحتياط فى الأخذ بقراآته ، لأنه إنما « يلخص » ويتصرَّف ، ولا ينقل النص بحروفه .

(حـ) الفصل الثالث والعشرون : فى مطلع هذا الفصل تلخيص عام غير مقيد بنص أثولوجيا ، وفيه إشارة إلى أسطورة الأطلنطيد التى عرضها أفلاطون فى مستهل «طيماوس» ثم فَصّل القول فيها فى محاورة « أقريطياس » . ومن الغرابة ذكر هذه الأسطورة هنا ، ولكن ذكرها لا يخلو من دلالة على مدى اطلاع البغدادى على آثار أفلاطون ، فهو

اطلاع جيد شأنه فى سائر معرفته بالفلسفة اليونانية ، كما أشرنا إلى هذا فى تصدير « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (جـ ١ ص (٢٣) ؛ القاهرة سنة ١٩٥٥) ، ولعله من النادرين ذوى هذا التحصيل الرائع العميق لمذاهب الفلاسفة اليونانيين خصوصاً أفلاطون . ومعرفته بأفلاطون يكشف عنها فى النقول التى أوردها منسوبة إلى أفلاطون فى هذا الفصل نفسه والذى يليه ، خصوصاً نقله عن محاورة « طيماوس » ، وهى نقول لم ترد فى الأصل ، أعنى فى « أثولوجيا أرسطاطاليس » فلا بد أن يكون قد نقلها من مصدر آخر غيره .

ولكنه يعود بعد ذلك إلى متابعة تلخيصه لأثولوجيا تلخيصاً مجملا جداً فى متابعة النص ، متحرراً من قيود الأصل أكثر جداً مما فعل فى الفصل الثانى والعشرين. ويستمر فى هذا الفصل الثالث والعشرين فى تلخيصه « لأثولوجيا أرسطاطاليس » حتى آخره فيورد العبارات الأخيرة من « أثولوجيا » ويعقب عليها باستطراد من عنده ، كما أشرنا فى الهامش عند ذلك الموضع .

(ى) الفصل الرابع والعشرون : يبدأ هذا الفصل بنقل عن « أول كتاب طيماوس » (ص ٣٠ ا وما يليها) ولا ينقل النص الأفلاطونى بحرفه ، بل بنوع من التلخيص الموسَّع ثم يتحدث عن الفيض ، وأن عالم الربوبية مطابقٌ لعالم الطبيعة (وهى فكرة وردت أيضاً فى الموضع نفسه من « طيماوس » ص ٣٠ ب) ، وعن الأجرام السماوية وكونها آلهة (وهو تعبير يستغرب أن يصدر عن مسلم ، ولكنه إنما ينقل عن نصوص يونانية عند أفلاطون أو أفلوطين) ؛ وينقل رأى أفلاطون فى العلة التى من أجلها أبدع البارى هذا العالم وأن ذلك بفضل الله وجوده ، ورأياً لأنباذقليس لسنا ندرى من أين نقله : عن العلة الواحدة وأنه لايسوغ أن يكون عنها إلا معلول واحد ؛ ولعله هنا قد نقل عن مصدرٍ مُتَّهم أو أخطأ فنسب إلى أنباذقليس هذا الرأى . ويدخل فى وصف المبدأ الأول ، وأن صفته عين ذاته ، ويصفه بأنه لامتناه ؛ وهذا موضع خطير يدلُّ على نفوذ هذه الفكرة الفيلونية إلى الفكر الإسلامى ؛ وبحسب علمنا لا نجدها فى موضع آخر . ويستطرد كثيراً فى باب صفات الله ، وينتهى ذلك بحديث نبوى فى وصف النبى لله . ولكنه يعود إلى القوى الدرّاكة فى الإنسان ويختم هذا الفصل بالإشارة إلى المدينة الفاضلة Cité Idéale التى يمكن أن توجد إذا ازداد

الناس شرفاً وروحانية . ووعد بأنه قد يكتب كتاباً في « أحوال المدينة الفاضلة وما يتبع ذلك » . وبهذا يتم الكلام في العلم الإلهي وبه يختم الكتاب .

وواضح أن هذا الفصل لا يلخص « أثولوجيا » ولا يتصل به إلا من بعيد ؛ وهو فعلا قد فرغ — كما قلنا — في الفصل السابق من تلخيص « أثولوجيا أرسطاطاليس » . والمهم في هذا الفصل هو هذه النصوص الأفلاطونية على ضآلتها ، لأنها تدل على مدى اطلاعه على فلسفة أفلاطون . فهو بالجملة فصل أفلاطوني خالص ، ولهذا انتهى إلى الإشارة والإشادة بـ « المدينة الفاضلة » كما بدأه بأسطورة « الأطلنطيد » .

ولكن هذا التلخيص لا يبين لنا أنه اعتمد في تلخيصه «لأثولوجيا » على رواية غير الروايتين الباقيتين . وإنما المشكلة في معرفة : على أي الروايتين اعتمد ؟

لو كان البغدادي أورد في تلخيصه فصولاً أو فقرات بنصها ، لكان حلُّ هذه المشكلة يسيراً . إلا أنه يظهر من بعض جمل صغيرة أشرنا إليها في الهامش أن النص الذي اعتمد عليه البغدادي يمكن أن يكون أقرب إلى الرواية الثانية ، أعني الرواية التي عنها نقلت الترجمة اللاتينية . ولكننا لا نستطيع توكيد ذلك بيقين ، لأن النصوص الحرفية من الضآلة بحيث لا تسمح بهذا التوكيد . فالأمر عندنا أمر احتمالٍ ، لا أكثر ولا أقل .

أما أن يكون قد اعتمد على رواية مخالفة لكلتا الروايتين : التقليدية والمناظرة للاتينية — فهذا أمرٌ لا يمكن أن يقوم عليه دليل أبداً مستخلصٌ من تلخيص البغدادي هذا . فمن الواضح جداً لمن يقرأ كتاب البغدادي كله ، ولمن يقرأ هذا القسم الذي يلخص فيه ما سماه « أثولوجيا » أو « الربوبية » أنه يلجأ إلى استطرادات وأقوالٍ من عنده يقتطفها من هنا ومن هنالك ويولجها في النص ؛ وليس في هذا أدنى دليل على أن هذه المواضع — غير الموجودة في النص المعروف بروايتيه لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » — مصدرها رواية أخرى لهذا الكتاب الأخير . فهذا وهم ما بعده وهم !

وإذن فالحجة الوحيدة التي يمكن أن يقدمها تلخيص عبداللطيف بن يوسف البغدادي هي مجرد احتمال — واحتمالٍ فقط — الشهادة على وجود الرواية الثانية لأثولوجيا ، وفي

وسط إسلامى خالص ؛ هذا إذا لم نفترض أن عبد اللطيف بن يوسف البغدادى قد عرفه فى الأوساط العبرانية فى مصر ، إذ هو خالطهم وعرف منهم موسى بن ميمون . وفى هذا المعنى يمكن أن تثار مشكلة الرواية الثانية على هذا الوضع الجديد :

لماذا لا تكون الزيادات الواردة فى الرواية الثانية المناظرة للترجمة اللاتينية مصدرها يهودى مصرى ؟

وبهذا السؤال ندع مشكلة « أثولوجيا أرسطاطاليس » كما هى مفتوحة دائماً أمام الباحثين ؟

باريس ، القاهرة
صيف سنة ١٩٥٥ – نوفمبر سنة ١٩٥٥ .

عبد الرحمن بدوى

(١) راجع عنه كتابنا : « دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى » ، بيروت ١٩٦٥ .

أثولوجيا أرسطاطاليس

نقله إلى العربية

عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى

وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله

أبو يوسف يعقوب بن إسحٰق الكندى

الرمـــوز

ط = نشرة ديتريصى ، برلين سنة ١٨٨٢ م

ع = طلمت ٣٨٤ فلسفة بدار الكتب المصرية

م = تيمور ١٠٢ حكمة « » »

ق = ٦١٧ حكمة وفلسفة « » »

ح = حميدية رقم ٧١٧ باستانبول

ص = أيا صوفيا رقم ٢٤٥٧ »

ب = باريس رقم ٢٣٤٧ عربى

ف = باريس ١٦٤٠ فارسى ملحق

ل = برلين برقم ٧٤١ اشبرنجر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله[1]

الميمر الأول

من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف[2]

المسمّى باليونانية « أثولوجيا »

وهو قول[3] على الربوبية ، تفسير فرفريوس[4] الصورى

ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله[5] بن ناعمة الحمصى

وأصلحه ، لأحمد بن[6] المعتصم بالله ، أبو يوسف يعقوب

ابن إسحٰق الكندى رحمه الله

جديرٌ بكل[7] ساعٍ لمعرفة الغاية[8] التى هو عامدها[9] — للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة الواصلة إليه فى لزومه[10] مسلك البغية لها[11] — تدميثُ[12] الأساليب القاصدة إلى عين[13] اليقين المزيل للشكّ عن النفوس[14] عند الإفضاء به إلى ما طلب منها ، وأن

(١) ع : الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبى الرحمة محمد وآله الطاهرين– وكذا فى ص .

(٢) ع : الميمر الأول من كتاب ارسطاطاليس المسمى أثولوچيا وهو المقول على الربوبية فسره فرفوريوس الصورى – وكذا فى ص .

(٣) م : القول .

(٤) م : فرفوريوس .

(٥) بن : ناقصة فى ط . — ع : بن عبد الله الناعى – وكذا فى ص .

(٦) م : لاجل المتصم بالله — ع : وأصلحه يعقوب بن اسحق الكندى لأحمد بن المعتصم بالله – وكذا فى ص .

(٧) ط : لكل ، وكذا فى م .

(٨) ص ، ع : المعانى .

(٩) ط : عائدها ، وكذا فى م ، ق .

(١٠) م : فى لزومه ، وكذا فى ق .

(١١) لها : فى ع وحدها ، والتصحيح عن ع .

(١٢) ط : كتدميث ، وكذا فى م ، ق .

(١٣) م : تبيين – وفى هامشها : نسخة : عين . — ع : غير .

(١٤) عن النفوس : ناقصة فى ع .

يلزم[١] طاعةً تصرفه عما يمنعـه[٢] من لذاذة الترقى فى رياضات العلوم السامية به[٣] إلى غاية الشرف التى ترقى[٤] النفوسُ العقلية بالنزوع الطبيعى إليها.

قال الحكيم: أول البغية آخر الدرك، وأول الدرك آخر البغية. فالذى انتهينا إليه من أول[٥] الفن الذى تضمّنه كتابنا هذا[٦] هو أقصى غرضنا وغاية مطلوبنا فى عامّة[٧] ما تقدّم من موضوعاتنا. ولما كانت غاية كل فحص وطلب إنما هو دَرْك الحق، وغايةُ كل فعلٍ نفاذَ العمل — فإن استقصاء الفحص والنظر[٨] يفيد المعرفة الثابتة[٩] بأن جميع الفاعلين الكاملين[١٠] يفعلون بسبب الشوق الطبيعى السرمدى، وأن ذلك الشوق[١١] والطلب لعلّة ثانية[١٢]، وأنه إذا لم يثبت معنى الغاية[١٣] التى هى المطلوبة عند الفلسفة — بَطَل الفحصُ والنظرُ، وبطلت المعرفة أيضاً وبَطَل[١٤] الجود والفعل.

وإذ[١٥] قد ثبت[١٦] من اتفاق أفاضل[١٧] الفلاسفة أن علل العالم القديمة البادية أربعة وهى: الهيولى، والصورة، والعلّة الفاعلة، والتمام — فقد وجب النظرُ فيها وفى الأعراض العارضة منها وفيها، وأن تُعلَمَ[١٨] أوائلها وأسبابها والكلمات الفواعل فيها، وأىّ العلل منها أحقُّ بالتقديم والرئاسة، وإن كانت بينها[١٩] مساواةٌ فى بعض أنحاء

---

(١) م: وأن لم يلزم (وفوقها تصحيح: وأن يلزم). ع: أنه يلزم طباعه تصير به.
(٢) ط: تصرفه ما يذيقه، وكذا فى م: ما يذيقه البر فى رياضيات. وفى هامش ق: يدفعه.
(٣) به: فى ع، وناقصة فى سائر النسخ.
(٤) ط: ترق (بالقاف المشددة). م: التى تتوقف النفوس ...، وكذا فى ق. وفى ع: التى تتوق النفس العقلية ...
(٥) م: إليه الأول من الفن. ق: وأول من الفن.
(٦) هذا: ليست فى م. من: فى ع، م — وناقصة فى ط الخ. ع: من الفن الذى ...
(٧) م، ق، الخ: غاية. (٨) م: من النظر. ق: فى النظر.
(٩) ق: الثانية — وناقصة فى ع.
(١٠) ق: الكائنين. ع: يفيد المعرفة فى جميع الفاعلين الكياسين يفعلون ...
(١١) م: الطلب والشوق؛ وكذا فى ق، ع. (١٢) م: ثابتة، وكذا فى ق، ع.
(١٣) ع: متى لم يثبت معنى المعانى التى هى المطلوبة ...
(١٤) ط: يبطل — وما أثبتنا عن م، ق. — ع: الجود والعقل.
(١٥) الواو ناقصة فى م. (١٦) ط: فى — وما أثبتنا عن م.
(١٧) م: الأفاضل. ع: اتفاق رأى الفلاسفة ...
(١٨) وأن تعلم ... فيها: ناقصة فى ع.
(١٩) ق: بينهما.

المساواة. فإنّا قد كنّا فرغنا — فيما سلف — من الإبانة عنها وإيضاح عللها فى كتابنا الذى « بعد الطبيعيات » ، ورتبنا هذه العلل الترتيب الإلهىّ العقلىّ[١] على توالى شرح النفس والطبيعة وفعلهما[٢] . وأثبتنا هناك أيضاً معنى الغاية[٣] المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرارية ، وأوضحنا أنّ[٤] ذوات الأوساط لابُدَّ لها من غايات ، وأن البغية هى للغاية[٥] ، وأن معنى[٦] الغاية أن يكون غيرُها بسببها وأن لاتكون بسبب[٧] غيرها . فإن إثبات[٨] آنِيّات المعرفة دليلٌ على آنِيَّة الغاية ، لأن المعرفة هى الوقوفُ عند الغاية ، إذ لا يجوز قَطْعُ ما لا نهاية[٩] له بذى الغاية والنهاية . فالميمر[١٠] فى أوائل العلوم مقدّمةٌ نافعة لمن[١١] أراد قصد معرفة الشيء المطلوب ، والتخرّج والمهارة برياضات[١٢] العلوم واجب على مَنْ أراد السلوك إلى العلوم الطبيعية ، لأنها[١٣] معينةٌ على نيل البغية وارتياد[١٤] المطلوب .

وإذ قد فرغنا مما[١٥] جرت العادةُ بتقديمه من المقدمات التى هى[١٦] الأوائل الداعية إلى الإبانة عمّا نريد الإبانة عنه فى كتابنا هذا — فَلْنترك الإطنابَ فى هذا الفن ، إذ قد[١٧] أوضحناه فى كتاب « مطاطافوسيقى[١٨] » . ولنقتصر على[١٩] ما أجرينا هناك ونذكر[٢٠] الآن غرضا فيما نريد إيضاحه فى كتابنا هذا الذى هو عِلْمٌ[٢١] كُلِّىٌّ هو

---

(١) ط : وعلى . — شرح = نظام .
(٢) ط : وفعلها .
(٣) ع : المعانى .
(٤) أن : ناقصة فى م .
(٥) م : الغاية ، وكذا فى ق ، ع .
(٦) معنى : ناقصة فى م .
(٧) ق : لسبب .
(٨) ع : ثبات .
(٩) م : غاية ، وكذا فى ق ، ع .
(١٠) ع : فالتبحر .
(١١) ع : إن .
(١٢) م : والمهارة بالرياضيات على من ... ع : بالرياضات العاوية واجب ...
(١٣) لأنها : ناقصة فى ق .
(١٤) ط : الارتياد ، والتصحيح عن م . ع : معينة على أهل البغية وإرشاد المطلوب .
(١٥) م : بما . ع : ما .
(١٦) م : المقدمات اللاتى تبين (فوقها : نسخة : هن) الأوائل — وكذا فى ق .
(١٧) قد : ناقصة فى ع .
(١٨) μετα τὰ Φύσικα = ما بعد الطبيعة ، ولأرسطو أول كتاب عرف بهذا الاسم .
(١٩) على : ناقصة فى ع .
(٢٠) ع : ولنذكر .
(٢١) هو علم كلى : ناقص فى م ، ع .

موضوع لاستفراغنا جملَةَ[١] فلسفتنا وإليه أجرينا عَامَّةَ[٢] ما تضمنته موضوعاتنا ، لكى يكون[٣] ذكر أغراضه داعياً للناظر[٤] إلى الرغبة فيه ومُعيناً على فهمه[٥] فيما تَقَدَّم منه . فلنقدم من ذلك ذكراً جامعاً للغرض الذى له[٦] قصدنا بكتابنا هذا ، ونرسم أوّلاً[٧] ما نريد الإبانة عنه رسماً مختصراً وجيزاً حاصراً[٨] حاوياً[٩] لجمل ما يتضمّن الكتاب ، ثم نذكر رءوس المسائل التى نريد شرحها وتلخيصها[١٠] وتحصيلها ؛ ثم نبدأ فنوضّح القول فى واحدٍ واحدٍ منها بقولٍ مستقيم مُستقصٍ[١١] إن شاء الله تعالى .

فغرضنا فى هذا الكتاب القول الأوّل[١٢] فى الربوبية والإبانة عنها وأنّها هى العلّة الأولى ، وأن الدهر والزمان تحتها ، وأنّها علّةُ العالم ومبدعها بنوعٍ من الإبداع[١٣] ، وأن القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسُّط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل بتوسُّط النفس على الطبيعة[١٤] ، ومن النفس بتوسُّط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة ، وأن هذا الفعل يكون[١٥] منه بغير حركة ، وأن حركة جميع الأشياء منه وبسببه ، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع الشوق والنزوع .

ثم نذكر ، بعد ذلك ، العالم العقلى ، ونَصِفُ بهاءه وشرفه وحُسْنه[١٦] ، ونذكر الصور الإلٰهية الأنيقة الفاضلة البهيّة التى فيه ، وأنّ منه زَيْنَ الأشياء كلِّها وحُسْنَها ، وأن

---

(١) ع : حكمة . (٢) ط : غاية — وما أثبتنا فى م ، ع .
(٣) م : موضوعاتنا ليكن ذكر . (٤) ع : للناظرين .
(٥) ط : على ما أفهمه . (٦) ع : الذى هو مقصودنا .
(٧) ع : أول . (٨) ع ، م : حاضراً .
(٩) ط : بجميع ، وما أثبتنا عن م . — ع : حاملا لجمل .
(١٠) ط ، تلخيزها ؛ م ، ق : وتخليصها . ع : ونلخصها ثم نبدأ ...
(١١) ط : مستغن . — مستقيم : ناقصة فى ع .
(١٢) الأول : ناقص فى م . (١٣) ق : الأنواع . (١٤) ع : الطبهية .
(١٥) يكون : ناقصة فى م ، ثم أضيفت فى هامشها . — ع : وأن هذا العقل منه يكون بغير حركة .
(١٦) وحسنه : ناقصة فى ع .

الأشياء الحسّية[1] كلّها تتشبه بها . إلاّ أنها — لكثرة قشورها — لا تقدر[2] على حكاية الحق من[3] وصفها . ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ، ونصف أيضاً كيف تفيض القوةُ من العقل عليها[4] ، وكيف نشبهها به .

ونحن[5] نذكر حُسْن الكواكب وزينتها[6] وبهاء تلك الصور التي في الكواكب . ثم نذكر الطبيعة المنتقلة[7] تحت فلك القمر ، وكيف تسيح القوة الفلكية عليها ، وقبولها لتلك[8] وتشبُّهها بها وإظهارها أثرها في الأشياء الحسّية[9] الهيولانية الدائرة .

ثم نذكر حال هذه الأنفس الناطقة في هبوطها عن[10] عالمها الأصلي إلى عالم الجسمانيّات وصعودها وإيجاد[11] العلّة في ذلك ؛ ونذكر النفس الشريفة الإلٰهية التي لزمت الفضائل العقلية ولم تنغمس[12] في الشهوات البدنية ، ونذكر أيضاً حال الأنفس البهيمية والأنفس النباتية ونفس الأرض والنار وغير ذلك . وحينئذ[13] نذكر رءوس المسائل .

---

(١) ق : الحمسة — وهو تحريف قطعاً . ع : الحسنة كلها تتشه به .
(٢) ط : يقدر .
(٣) ط : في ، والتصحيح عن م .
(٤) ع : إليها وكيف تشبهه به .
(٥) نحن : ناقصة في ع .
(٦) ع ، م : وزينها . — ع : الصور تلك التي ...
(٧) في صلب م : المستقلة — وفي هامشها : نسخة : المنتقلة .
(٨) ع : لذلك .
(٩) في هامش ق تصحيح : الخسيسة .
(١٠) عن عالمها ... الجسمانيات : ناقص في م ، ق . — ع : وهبوطها وصعودها وإيجاد ...
(١١) ط : واتحاد .
(١٢) ط : تنغمر — وما أثبتنا في م ، ع — ق : ولم تنغمس بالشهوات ...
(١٣) ص ، ع : ثم نذكر ...

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر[١] رءوس المسائل التي وعد الحكيم بالإبانة[٢] عنها
فى كتاب « أثولوجيا » ، وهو القول فى[٣] « الربوبية »
تفسير فرفريوس[٤] الصورى وترجمة عبد المسيح الحمصى[٥] الناعمى

(ا) فى[٦] أن النفس إذا كانت فى العالم العقلى لأىّ شىء[٧] تذكر[٨] ؟

(ب) فى أن كل معقول إنما يكون بلا زمانٍ ، لأن كل معقول وعقل فى حيّز الدهر لا فى حيّز الزمان ، بل لذلك صار العقلُ لا يحتاج إلى[٩] الذكر .

(حـ) فى أن[١٠] الأشياء العقلية التى فى العالم الأعلى ليست تحت الزمان ولا كُوِّنَتْ شيئاً بعد شىء ولا تقبل التجزّؤ[١١] ، فلذلك لا تحتاج إلى الذكر .

(د) فى النفس ، وكيف ترى الأشياء فى العقل .

(هـ) فى أن الواحد الكائن بالقوة هو[١٢] كثيرٌ فى شىء آخر ، لأنه لا يقوى على قبوله كلّه دفعةً واحدةً .

(و) فى العقل ، وهل يذكر ذاته وهو فى العالم الأعلى .

---

(١) ذكر : ناقصة فى ع ، ص .

(٢) ص ، ع : الإبانة ...

(٣) ط ، م : بالربوبية ، وما أثبتنا فى ق .

(٤) م : فرفوريوس . — ع : وفسره فرفوريوس ...

(٥) الحمصى : ناقصة فى ع .

(٦) ق : الأول فى أن ... — وهكذا تضع نسخة ق أرقاماً بلغت ١٤٠ ، أما ع فتضع ما أوردناه

(٧) ق : الأشياء .

(٨) ع : فى أن النفس إذا كانت فى العالم العقلى كيف نزل لما تحت ، وكيف تفارق ، وكيف ترجع إلى عالمها لأن الأشياء تذكره !!

(٩) إلى : ناقص فى ق .

(١٠) أن : ناقصة فى ع .

(١١) ع ، م : التجزىء .

(١٢) م : وهو ؛ وكذا فى ق .

(ز) فى[١] المعرفة ، وكيف يَعْرف العقلُ ذاته : أتُراه إنما يعرف ذاته وحده من غير أن يعرف الأشياء ؟ أو[٢] إنما يعرف ذاته والأشياء كلّها معاً ، لأنه إذا عرف ذاته عرف الأشياء كلها[٣] ؟

(ح) فى النفس ، وكيف تعقل ذاتها ، وكيف تعقل سائر الأشياء .

(ط) فى النفس ، وأنها إذا كانت فى العالم العقلىّ الأعلى توحّدت بالعقل .

(ى) فى الذكر ، ومِنْ أين بَدْؤُه ، وأنه يسوق الأشياء إلى المكان الذى هو فيه .

(يا) فى الذكر ، والمعرفة ، والتوهُّم .

(يب) فى أن الأشياء كلَّها فى الوهم ، غير أنها فيه بنوعٍ ثانٍ ، لا بنوعٍ أول[٤] .

(يج) فى النفس[٥] ، وأنها إذا كانت فى العالم العقلى إنما ترى الخير المحض بالعقل .

(يد) فى أن الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر .

(يه) فى الذكر ، وما هو[٦] ، وكيف هو .

(يو) فى العقل ، وأن المعرفة هناك دون الجهل ، والجهل فخر العقل[٧] هناك .

(يز) فى النفس ، وأن ذكرها للأشياء[٨] كلها فى العالم الأعلى هو[٩] بالقوة فقط .

(يح) فى الأشياء التى نرى بها الأشياء العقلية إذْ[١٠] كنّا هناك وهو الذى نفحص عنه إذا كنّا هاهنا .

(يط) فى الذكر ، وأنّه إنما[١١] بدؤه من السماء .

(ك) فى فضائل النفس ، وأن ذكرها فى السماء .

(كا) فى الكواكب ، وهل تذكر بعض الأشياء .

---

(١) فى المعرفة ... ذاته : ناقصة فى ع . (٢) م : وإنما .
(٣) كلها : ناقصة فى ط .
(٤) م : الأول
(٥) الواو ناقصة فى م ، ى .
(٦) الوار ناقصة فى ق .
(٧) ق : للعقل . ع : والعقل .
(٨) ق : الأشياء .
(٩) ط : فى القوة — وما أثبتنا عن م ، ص .
(١٠) ط : إذا — وما أثبتنا عن م ، ق ، ص .
(١١) ص ، م : وأن بدءه من السماء . ط : وأنه إنما هو بدؤه ... — وما أثبتنا عن ق .

(كب) فى النفس الإلهية الشريفة .

(كج) فى أنه[1] ليس للكواكب منطق ولا فكر ، لأنها لا تطلب شيئاً .

(كد) فى الكواكب ، وأنها لا تذكر[2] الأشياء الحسّية والعقلية ، وأنها[3] لها علوم حاضرة فقط .

(كه) فى أنه ليس كلُّ ما كان له بصرٌ كان له ذكرٌ أيضاً .

(كو) فى المشترى وأنه لا يذكر .

(كز) فى النَّيِّرَيْن وأنهما نوعان : أحدهما مثل البارى عز وجلّ ، والآخر مثل النفس[4] الكلية .

(كح) فى البارى عز وجل[5] ، وأنه لا يحتاج إلى الذكر ، لأن الذكر غيرُه .

(كط) فى نفس العالم كله ، وأنها لاتذكر ولا تفكر .

(ل) فى الأنفس التى تفكّر .

(لا) فى الطبيعة العقلية ، وأنها لا تذكر ، وأن الذكر للطبيعة الطبيعيّة .

(لب) فى الفكر ، وما هو .

(لج) فى أن هذا العالم لا يجمع بين الأشياء الحاضرة والآتية .

(لد) فى التدبير ، وأن الكلّى غيرُ مدبَّر .

(له) فى أن الذكر والفكر وما أشبههما[6] أعراض .

(لو) فى الفصل[7] الذى بين الطبيعة وبين حكم[8] الكل .

(لز) فى أن الطبيعة إنما هى صنمٌ لحكم الكل وأُفْقٌ للنفس سُفْلا .

---

(١) ص ، ع : فى أن للكواكب منطقاً ولا فكر لأنها تطلب الأشياء .
(٢) لا : ناقصة فى م . (٣) ص ، ق : وأن لها علوماً ...
(٤) م : نفس . ق : مثل النفس الفلكية الكلية .
(٥) ق ، م : وعلا . ق : فإنه لا يحتاج .
(٦) ط : أشبهها ، وكذا فى م . (٧) ع : الفضل (بالضاد المعجمة) .
(٨) ق : الحكم الكلى .

(لح) فى الوهم وأنه بين الطبيعة والعقل .

(لط) فى الوهم وأنه فضيلةٌ عارضةٌ ، تعطى الشيءَ المتوهَّم أن يعلم[١] أن لا يرى الأثر الذى أثر فيه .

(م) فى العقل وأنه فعلٌ ذاتى وكونٌ ذاتى .

(مَ) فى العقل ، وأن له ما للنفس ، لأن العقل هو الذى أفاد النفس قوتها . وأن الشىء[٢] الذى توهمته النفس وصيّرته فى الهيولى هو الطبيعة[٣] .

(ما) فى الطبيعة وأنها تفعل وتنفعل ، وأن الهيولى تنفعل ولا تفعل[٤] ، وأن النفس تفعل ولا تنفعل ، وأما العقل فلا يفعل فى الأجسام .

(مب) فى معرفة الأسطُقُسّات[٥] والأجرام ، وكيف تدبّرها الطبيعةُ .

(مج) فى الذهن ، وأنه فعلُ العقل ، والبرهانُ فعلُ النفس .

(مد) فى نفس الكل وأنها إن كانت لم تذكر[٦] فلم تكن فى[٧] حيّز الدهر .

(مه) فى أنه[٨] كيف صارت أنفسنا[٩] فى حيّز الزمان ولم تكن النفس فى حيّز الزمان ، بل صارت فاعلةً للزمان[١٠] .

(مو) فى الشىء الذى يولد[١١] الزمان ، وما هو .

(مز) فى النفس[١٢] الكلية وأنها غير واقعة تحت الزمان ، وإنما تقع تحت الزمان آثارُها .

(مح) فى النفس الكلية وأنها إن كانت تفعل الشىء بعد الشىء ، فلا محالة أنها تحت الزمان ، أم ليست[١٣] تحت الزمان بل الأشياء المشتركة هى تحت الزمان .

---

(١) ط : يعلق . م : يعطو (!) . ق : تعط أثر الذى ... وما أثبتنا عن ص .

(٢) الذى : ناقصة فى م .

(٣) ق : وهو الطبيعة .

(٤) ط : ولم — والتصحيح عن م ، ق .

(٥) الاستقات .

(٦) م : لا تذكر . ص : كانت لا تدل فإم . (٧) ق : من .

(٨) ق : فى أن كيف ... (٩) ق ، م : من .

(١٠) م : ناعلة الزمان . (١١) ق : توالد .

(١٢) ق ، م : الأنفس . (١٣) أم ... الزمان : ناقصة فى ص .

(مط) فى أن الكلمات[١] الفواعل تفعل الأشياء معاً ، وليس للكلمات[٢] المنفعلة أن تنفعل الانفعال كله معاً ، لكن الشيء بعد الشيء .

(ن) فى الكلمات الفواعل ، وأنها غير المنفعلة ، وما الشيء الأول[٣] .

(نا) فى أن شرح الشيء الأول هو الفاعل ، وأنه إنما يفعل فقط .

(نب) فى النفس ، وأنها فعلُ ما عَقَلَ ، وأن الشيء الذى يفعل شيئاً بعد شيء إنما هو فى الأشياء الحسية .

(نج) فى أن الهيولى غيرُ الصورة ، وأن الشيء المركب منهما ليس بمبسوطٍ الصورة فقط .

(ند) فى النفس وأنها دائرة ليس لها من مركزها إلى الدائرة أبعاد .

(نه) فى أنه[٤] إن كان الخير المحض الأول مركزاً — والعقل دائرة لا تتحرك — فإن النفس دائرة تتحرّك .

(نو) فى[٥] النفس وأنها تتحرك شوقاً إلى شيء ، وأنها تولد الأشياء .

(نز) فى أن حركة هذا الكل حركة مستديرة .

(نح) فى الفكر وما باله يكون فينا بزمانٍ ، وأنه رءوسٌ كثيرة .

(نط) فى القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب .

(س) فى أنه ربما اضطر المرء إلى أن يقول أقاويل كثيرة محالة[٦] من أجل حوائج البدن ومن أجل جهله بالخيرات .

(سا) فى أن المعاناة إنما تكون[٧] فى الشيء العام ، وأن إطلاق المعاناة إنما يكون فى[٨] الشيء الأفضل .

---

(١) فى هامش م (ورقة ٢١) : المراد بالكلمات الفواعل : النفس والطبيعة .
(٢) ط : فى الكلمات ، وكذا فى ق .
(٣) الأول : ناقصة فى م .
(٤) أنه : ناقصة فى م .
(٥) ق ، م : فى أن النفس .
(٦) ط : محال — وكذا فى ق .
(٧) م : من .

(سب) فى المرء الفاجر[1] الطالح ، ومن أىّ[2] القوى يعرف ، وما المرء الفاضل ، وما المرء الوسط الذى ليس بالصالح ولا بالطالح .

(سج) فى البدن ، وهل له حياة من ذاته ، أم الحياة التى فيه إنما هى من الطبيعة ؟

(سد) فى البدن المتنفّس وكيف يألم[3] وينفعل ، وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعالٍ منا .

(سه) فى أجزائنا ، وما هى ، وما الأجزاء التى فينا وليست لنا .

(سو) فى أن الألم[4] إنما هو للحىّ المركب من أجل الاتصال ، وأن الشىء الذى لم يتصل بشىء آخر فهو مكتفٍ بذاته .

(سز) فى معرفة الآلام كيف تكون ، وأنها إنما تحدث من اجتماع النفس والبدن .

(سح) فى الألم واللذة وما كلٌّ واحدٍ منهما ، وما جوهرها .

(سط) فى الألم وكيف يحسّ به الحىّ والنفس غير واقعة تحت الألم .

(ع) فى الوجع وما هو إذا كان الوجع غير واقع على النفس ؛ وإن كان لا يكون إلاّ مع النفس ، فكيف نجد الوجع فى ذلك ؟

(عا) فى الحواسّ وأنها غير قابلة للآثار المؤثرة .

(عب) فى الشهوات البدنية ، وأنها إنما تحدث عن اجتماع النفس والبدن ، وأنها ليست للنفس وحدها ، ولا هى للبدن وحده .

(عج) فى الطبيعة وأنها أحدثت فى البدن[5] شيئا ما تكون فيه الآثار والآلام .

(عد) فى الشهوات[6] ، وهل فينا شهوة بدنية وشهوة طبيعية .

(عه) فى الطبيعة ، وأنها غير البدن .

(عو) فى الشهوة وأن بدءها هو البدن المركب بنوع من أنواع التركيب .

---

(١) ظ : العاجز .
(٢) ط : اين .
(٣) م : وكيف يألم بما لم ينفعل ، وكيف نعرف ذلك .
(٤) إنما : ناقصة فى م .
(٥) فى البدن : ناقصة فى م
(٦) ص ، م : الشهوة .

(عز) فى الشهوة وأن البدن هو تَقَدَّمَته[١] الشهوة .

(عح) فى الهـوى وأنه من حيّز[٢] البدن الحيوانى ، والشهوة من حيّز[٣] الطبيعة ، والاكتساب من حيّز[٤] النفس .

(عط) فى النفس وأن الشهوة غريزةٌ فى الطبيعة .

(ف) الشهوة التى فى النبات ، وإن كانت غير الشهوة التى فى الحيوان .

(فا) فى أنه هل فى الأرض[٥] شهوة ؟ وإن كانت ، فما هى ؟

(فب) فى الأرض ، وهل هى ذاتُ نفس — فإنها وإن كانت ذات نفس فلا محالة أنها حيوانٌ أيضاً .

(فج) فى الحواسّ ، وهل يمكن الحىّ أن يحسّ بغير أداة ، وهل كانت الحواسُّ لحاجةٍ[٦] ما .

(فد) فى الفواعل وأنها لا تشبه المنفعلات ، ولا تستحيل طبائع الفواعل إلى طبائع المنفعلات .

(فه) فى الأشياء الواقعة تحت البصر ، وكيف تبصرها النفس .

(فو) فى الحسّ ، وأنه لا يكون إلاّ من اجتماع النفس والهواء فقط ، لكن ينبغى أن يكون شىء آخر يقبل الأثر ، وما الأثر وكيف يكون الحسّ .

(فز) فى الحواسّ البدنيّة ، وأنها تكون بالآلات البدنيّة .

(فح) فى التمييز وما بين الأشياء المميزة[٧] وبين الأشـياء الواقعة تحت التمييز والمتوسّط بينهما .

(فط) فى الحسّ وأنه كالخادم للنفس ، وأنه لا يكون إلا بتوسّط البدن .

---

(١) م : تقدم .
(٢) م : حس .
(٣) م : حس .
(٤) م : حس .
(٥) م : للأرض
(٦) م : لحاجة . فى الحس وما هى ، وكيف هى .
(٧) م : المتميزة .

(ص) فى السماء ، وهل للسماء والكواكب حسٌّ أم لا .

(صا) فى الكل وأن ليس له حسٌّ ، بل إنما تحسُّ بأجزائه .

(صب) فى أفلاطون[١] وما ذكر فى كتابه إلى طيماوس .

(صج) فى أنه لا يكتفى الإنسان فى علم المحسوسات بالحسائس إلا أن تكون النفس تقنع بذلك .

(صد) فى الرُّقَى والسحر وكيف يكون ، وكيف يحسُّ القمر والكلّ لا يحسّ ولا فى[٢] شىء من أجزائه .

(صه) فى الأرض ، وهل تحسّ كما تحسّ الشمس والقمر ، وأى الأشياء تحسُّ .

(صو) فى النبات وأنه مِنْ حيز الهواء .

(صز) فى القوة المولّدة وأنها فى الأرض ، وأنها تعطى النبات سبب النبت ، وأن النبات إنما هو بمنزلة الجسم للقوة المولّدة .

(صح) فى جسم الأرض ، وما الشىء الذى يعطيه النفس — فليست الأرضُ إذا كانت متصلة بعضُها ببعض مِثلَها إذا كانت منفصلة .

(صط) فى الأرض وأن فيها قوة نباتية وقوة حسّية وعقلاً ، وهو الذى سمّاه الأولون « دا مطر »[٣] .

(ق) فى الغضب هل قوة الغضب منبثة[٤] فى سائر البدن ، أم هى فى جزء من أجزائه .

(قا) فى أن الشهوة فى الكبد ، وكيف هى هناك .

(قب) فى الغضب وأين مسكنه[٥] فى البدن .

(قج) فى الشجر : لِمَ عدمت قوة الغضب ولم تعدم قوة النبات .

---

(١) م : أفلاطن .

(٢) فى : ناقصة فى ط ، وواردة فى ص ، م .

(٣) فى بعض النسخ : دا مطرا — ودا مطرا = Δημήτηρ وهى إلهة الخصب والنماء . وسماه : ط : سموه .

(٤) م : مثبتة .

(٥) ع ، م : ن .

(قد) فى النبات ، وأن لكل نباتٍ[١] شوقاً ما .

(قه) فى الغضب وأنه ليس فى القلب .

(قو) فى النفس البهيمية ولِمَ صارت ، إذ كانت تمام البدن ، أنه لايبقى له أثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن .

(قز) فى النفس البهيمية ، وهل تفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة .

(قح) فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس .

(قط) فى النفس السفلية وهل تذهب إلى النفس العالية ، أم تفسد .

(ق) فى الألوان والأشكال الجرمية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تفسد[٢] فى الهواء أم لا .

(قيا) فى النفس وهل تتبعها الثوانى — أعنى النفس البهيمية والطبيعية — أم لا .

(قيب) فى الكواكب وأن ليس لها ذكر ولا[٣] لها حسائس .

(قيج) فى الأشياء الكائنة بالرُّقَى والعزائم والسِّحْر .

< (قيج)َ فى الأشياء الكائنة الرؤية من السحر >[٤] .

(قيد) فى الفواعل وللنفعلات الطبيعية والصناعية والكائنة .

(قيه) فى العالم وأنه يفعل فى أجزائه وينفعل منها ، وأن أجزاء العالم يفعل بعضها فى بعض ، وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعية التى فيه .

(قيو) فى حركة الكل ، وأنها تفعل فى[٥] الكل والأجزاء .

(قيز) فى الأجزاء ، وما الأشياء التى تكون من فعل بعضها مع بعض .

(قيح) فى الصناعات وأعمالها ، وما الشىء الذى يطلب فى الصناعات .

---

(١) ص ، ع ، م : نبت . (٢) ط : تنفسد إلى الهواء .
(٣) لا : ناقصة فى م . ص : وأنها ليس لها ذكر ولا حواس .
(٤) إضافة فى م ، ع ، ص وناقصة فى ط .
(٥) م : من .

(قيط) فى حركة الكل ، وما الذى تفعل فى ذاتها وأجزائها .

(قك) فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان فى الأشياء الأرضيَّة وأنهما يفعلان فيها غير فعل الحر والبرد .

(قكا) فى الكواكب وأنه لا ينبغى أن نضيف أحدَ الأمور الواقعة منها على الأشياء الجزئية إلى إرادة منها .

(قكب) فى الكواكب وأنّا إذا كنا لا نضيف الأمور الواقعة على الأشياء منها إلى عللٍ جسمانية ولا إلى علل نفسانية ولا إلى علل إرادية — فكيف يكون ما يكون منها ؟ !

(قكج) فى الكل وأنه واحد حىٌّ محيط بجميع الحيوان .

(قكد) فى الأجسام الجزئية وأنها أجزاء للكل[١] ، وأنها تنال من[٢] نفس الكل

(قكه) فى الأجسام التى فيها نفسٌ غير نفس الكل ، وأنها تقبل الآثار من داخلٍ ومن خارج .

(قكو) فى الكل وأنه يحسّ بألمٍ جزئى : القريبُ منه والبعيد .

(قكز) فى الأجزاء وكيف يألم بعضُها بألم بعض .

(قكح) فى الفاعل الشبيه بالمنفعل[٣] ، وأنه لا يألم الفاعل من المنفعل ما كان شبيهاً به كما يألم الفاعل الذى لا يشبهه ، وما الشىء اللذيذ الحق .

(قكط) فى الحىّ ، وكيف تدخل أفاعيله الصور بعضها على بعض ، والحىُّ واحد .

(قكل) فى الكل وأن فيه مادّةً شبيهة بالغضب .

(قلا) فى الأجزاء وأن بعضها يفيد[٤] بعضا .

(قلب) فى الحيوان وكيف يغتذى بعضُها من بعض .

(قلج) فى الكل والأجزاء ، ولم صارت الأجزاء[٥] يضاد بعضُها بعضاً ،

---

(١) م : الكلى .

(٢) من : ناقصة فى م .

(٣) م : بالمفعول .

(٤) ص ، م : يفسد .

(٥) ط : ما يضاد .

والـكل متفقٌ لا يتضاد ، ولِمَ صار تضادٌ فى الأجزاء .

(قلد) فى الأجزاء ، وكيف اتفقت بالـكل وهى متضادّة ، ومَثَلُ ذلك مَثَلُ صناعة الرقص .

(قله) فى الأشياء السماوية ، وأنها فواعل ودلائل .

(قلو) فى العالم وأنه هو الذى يشاكل الـكواكب وأنه هو الذى ينفعل منها ، فهو إذن الذى لا يثبت(١) فى ذاته .

(قلز) فى الأمور الآتية إلينا من الـكل .

(قلح) فى الأمور التى لا يأتى إلينا منها .

(قلط) فى أشكال الـكواكب ، وأن الأشكال(٢) لها قوى هى المشكلة من تلك الأشكال .

الميمر الأول(٣)

فى النفس

أما(٤) بعد ! إذ قد بان وصَحَّ أن النفس ليست بجرم ، وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى ، بل هى باقية دائمة ، فإنّا نريد أن نفحص عنها(٥) أيضاً كيف فارقت العالم العقلى وانحدرت إلى هذا العالم الحسّى الجسمانى فصارت فى هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الـكون(٦) والفساد — فنقول إن كل جوهر(٧) عقلى فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئاً من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن(٨) فى العالم العقلى ثابتٌ فيه دائمٌ لا يزول عنه ولا يسلك إلى موضع آخر لأنه

---

(١) لا يثبت : ناقصة فى م . (٢) ص - ع : وأن لأشكالها قوى هى ...

(٣) الميمر : ناقصة فى ط . وفى م : الميمر الأول . بسم الله الرحمن الرحيم . أما بعد ... وفى ع : من تلك الأشكال بسم الله الرحمن الرحيم . أما إذا بان صح (!) أن النفس ...

(٤) ص : أما إذا بان صح (!)

(٥) م : نفحص فيها بها كيف ... (٦) الكون : ناقصة فى ص .

(٧) ط : فنقول إن هى جوهر .

(٨) فى هامش م : سكون العقل كناية عن كونه تاماً مبرءاً عن الكمال المنتظر ، وهذا معنى قوله لا مكان له يتحرك إليه ، أى لا كمال له ينتظره .

لا مكان له يتحرك[١] إليه غير مكانه ، ولا يشتاق[٢] إلى مكانٍ آخر غير مكانه . وكل جوهرٍ عقلى له شوقٌ ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقلٌ فقط لا شوق له . وإذا استفاد العقلُ شوقاً ما ، سلك بذلك[٣] الشوق إلى مسلكٍ ما ولا يبقى فى موضعه الأوّل ، لأنه يشتاق إلى الفعل كثيراً وإلى زَيْنِ الأشياء التى رآها فى العقل ، كالمرأة التى قد اشتملت[٤] وجاءها المخاض لتضع ما فى بطنها — كذلك العقل إذا تصور بصورة الشوق للمشتاق[٥] إليه (+ إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة ، ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ويتمخّض فيخرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسّىّ .

والعقل إذا قَبِل الشوق سُفْلاً تصوَّرَتْ النفسُ منه . فالنفس إذن إنما هى عقلٌ تصوَّر بصورة الشوق +) . غير أن النفس ربما اشتاقت شوقاً كلياً ، وربما اشتاقت شوقاً جزئياً . فإذا اشتاقت شوقاً كلياً صورت الصور[٦] الكلية فعلاً ودبّرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الكلىّ . وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التى هى صورٌ لصورها الكلية زيّنتها وزادتها نقاوة[٧] وحُسْناً وأصلحت ما عرض فيها من خطأ ودبّرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علتها القريبة التى هى الأجرام السمائية[٨] . فإذا صارت النفس فى الأشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها ، أعنى أنها لا تكون فى الجسم كأنّها محصورة فيه ، بل تكون فيه وخارجةً عنه[٩] . وربما كانت النفس فى جسمٍ ، وربما كانت خارجة من جسم[١٠] . وذلك أنها لما اشتاقت إلى السلوك[١١] وإلى أن تظهر أفاعيها ، تحركت من العالم الأول أولاً ثم إلى العالم الثانى ثم إلى العالم الثالث . غير[١٢] أنها وإن تحركت وسلكت من عالمها الثانى

---

(١) ط : يتحركه . له : ناقصة فى م . — ص : إليه عن مكانه .

(٢) ص : يشتاق . ط : ينساق . (٣) ص : ذلك .

(٤) ص : استلمت . (٥) ط : المشتاق

(+ ... +) ما بين العلامتين ناقص فى ص .

(٦) ص الصورة . (٧) ط : تقاويا . والتصحيح فى م ، ص الخ .

(٨) ص ، م : السماوية . (٩) ص ، م : منه .

(١٠) ص ، م : الجسم . (١١) إلى : ناقصة فى ص .

(١٢) غير أنها . . . العالم الثالث : ناقصة فى ط . — ص : غير أنها وإن تحركت وسلكت من عالمها إلى أن تأتى إلى العالم الثالث ...

إلى العالم الثالث فإن العقل لم يفارقها ، وبه فعلت ما فعلت . غير أن النفس — وإن كانت[١] فعلت [ما فعلت] فعلتها[٢] بالعقل ، فإن العقل لم يبرح مكانه العقليّ[٣] العالى الشريف ؛ وهو (+ الذى فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسُّط النفس +) ؛ وهو الذى فعل الخيرات فى هذا العالم الحسىّ ؛ وهو الذى زيّن الأشياء بأن صَيَّر الأشياء منها دائمٌ ومنها[٤] دائرٌ ، إلا إن ذلك إنما كان بتوسُّط النفس . وإنما تفعل النفسُ أفاعيلها به لأن العقل آنيةٌ دائمة ففعلُه[٥] دائم . وأما نفس سائر الحيوان[٦] فما سلك منها سلوكاً خطأً فإنها صارت فى أجسام السباع ، غير أنها لا تموت ولا تفنى اضطراراً . وإن أُلْفِيَ[٧] فى هذا العالم نوعٌ آخر من أنواع النفس فإنما هو[٨] من تلك الطبيعة الحسيّة . وينبغى للشيء الكائن من الطبيعة الحسيّة أن يكون حياً أيضاً ، وأن يكون علّة حياةٍ للشيء[٩] الذى صار إليه . وكذلك أنفس النبات[١٠] كلها حيّةٌ — فإن الأنفس كلها حية انبعثت من بدءٍ واحدٍ ، إلا أن لكل واحدٍ منها حياةً تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرامٍ ولا تقبل التجزئة ؛ فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية ، وحيوانية ، ونُطْقِيّة . وهى مفارقة البدن عند انتقاضه وتحلُّله[١١] ، غير أن النفس النقية الطاهرة[١٢] التى لم تتدنّس ولم تتّسخ بأوساخ البدن إذا (+ فارقت عالم الحس فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث فى عالم[١٣] الحس +) ، وأما التى قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدّة انغماسها فى لذّات البدن وشهواته ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعبٍ شديد حتى تُلْقِىَ

---

(١) كانت : ناقصة فى ص .
(٢) ط : فعلتها . ما فعلت : ناقصة فى م ، ص .
(٣) العقل : ناقصة فى م .
(+ ... +) ما بين العلامتين ناقص فى ص .
(٤) ط : دائماً ... دائراً ، وكذا فى م . — ص : سير منها ذاتاً ومنها دائراً .
(٥) ص : بفعله الدائم .
(٦) ص : فيما .
(٧) بالقاف فى ط .
(٨) من : ناقصة فى ص .
(٩) ص : الشيء .
(١٠) ط : النفس النباتية .
(١١) ط : تحليله .
(١٢) ص : وهى التى .
(١٣) فى عالم الحس : ناقصة فى ط ، وثابتة فى م الخ .

عنها كلَّ وسخ ودنس علق بها[١] من البدن . ثم حينئذٍ[٢] ترجع إلى عالمها الذى خرجت منه من غير أن[٣] تهلك أو تبيد كما ظنّ أناسٌ لأنها متعلقة ببدنها وإن بعدت منه ونأتْ ولم يمكن[٤] أن تهلك آنية من الآنيات لأنها آنيّاتُ حَقٍ لا تَدْثُرُ ولا تَهْلكُ كما قد[٥] قُلْنا مراراً . وأما ما كان ينبغى أن نذكره للذين لايقبلون[٦] الأشياء إلاّ بقياسٍ وبرهانٍ فقد فرغنا من ذكره بكلامٍ موجز على حقّه وصِدْقه . وأما الأشياء التى ينبغى أن نذكرها للذين لا يصدّقون بالأشياء إلاّ بمباشرة الحسّ ، فنحن ذاكروها وجاعلوها[٧] مُبْتَدَأً قولنا فى الشيء الذى قد اتفق عليه الأوّلون والآخرون . وذلك أن الأوّلين[٨] قد اتفقوا على أن النفس إذا صارت دنسة وانقادت للبدن فى شهواتها حلَّ عليها غضبٌ من الله[٩] ، فيحرص المرء عند ذلك أن يرجع عن[١٠] أفعاله البدنيّة ويبغض شهوات البدن ويبدأ يتضرع[١١] لله ويسأله أن يكفّرعنه سيئاته ويرضى عنه ، وقد[١٢] اتفق على ذلك أفاضلُ الناس وأراذلهم ، واتفقوا أيضاً أن[١٣] يترحّموا على أمواتهم والماضين من أسلافهم ويستغفروا لهم . ولو لم يوقنوا بدوام النفس وأنها لاتموت ، لما كانت هذه عادتهم ولما[١٤] صارت كأنها سُنَّةٌ طبيعية لازمة مضطرة . وقد ذكروا أن كثيراً[١٥] من الأنفس التى كانت فى[١٦] هذه الأبدان وخرجت منها وَمَضَتْ إلى عالمها لاتزال مغيثة لمن استغاث بها[١٧] ، والدليل على ذلك الهياكل التى بنيت وسُمّيت بأسمائها[١٨] فإذا أتاها المضطرُّ أغاثوه ولم يرجعوه[١٩] خائباً . فهذا وشِبْهه يدلّ على أن النفس التى مضت من هذا العالم إلى ذلك العالم[٢٠] لم تَمُتْ ولم تهلك ، لأنها حيّة بحياة باقية لا تبيد ولا تفنى .

(١) ط : لها فى البدن .
(٢) ط : ثم هى ترجع . ص : ثم ترجع .
(٣) ط : أنها .
(٤) ص : يكن .
(٥) قد : ناقصة فى ص .
(٦) ص : يعقلون .
(٧) ط : مبدأ — وكذا فى ص .
(٨) قد : ناقصة فى ص .
(٩) ص ، الله تعالى .
(١٠) م : عن ، ط : من
(١١) ط : بتضرع .
(١٢) قد : ناقصة فى ص .
(١٣) ص ، م : على أن .
(١٤) ص : ولا .
(١٥) ص : أن أنفساً كثيرة من الأنفس ...
(١٦) ص : كانت هى فى الأبدان ، ثم خرجت ...
(١٧) ط : لها . — وفى ص : استغاث ومعينة لمن استعان بها .
(١٨) م : بنيت لها وسميت بأساميها .
(١٩) ص : ولم ترجعه .
(٢٠) العالم : ناقصة فى ص .

كلامٌ له يشبه رمزاً فى النفس الكلية

إنّى ربما خلوتُ بنفسى[1] وخلعتُ بدنى جانباً وصرتُ كأنى جوهر مجرَّدٌ بلا بدن فأكون داخلاً فى ذاتى راجعاً[2] إليها خارجاً من سائر الأشياء — فأكون[3] العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ، فأعلم أنى جزءٌ من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلٰهى ذو حياة فعّالة .

فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذاتى[4] من ذلك العالم إلى العالم الإلٰهى[5] ، فصرتُ كأنّى موضوعٌ فيها متعلّق بها ، فأكون فوق العالم العقلىّ كلّه ، فأرى[6] كأنّى واقفٌ فى ذلك الموقف الشريف الإلٰهى ؛ فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر[7] الألسنُ على صفته ولا تعيه الأسماع . فإذا استغرقنى ذلك النورُ والبهاء ولم أَقْوَ على احتماله هبطتُ من العقل إلى الفكر والروّية[8] . فإذا صرتُ فى عالم الفكرة والروّية حجبت الفكرة عنّى ذلك النور والبهاء ، فأبقى متعجّباً أنى كيف انحدرتُ من ذلك الموضع الشامخ[9] الإلٰهى وصرتُ فى موضع [٦ ب] الفكرة[10] بعد أن قويت نفسى على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والترقى إلى العالم العقلى ثم إلى العالم الإلٰهى حتى صرتُ[11] فى موضع البهاء والنور الذى هو علّة كل نورٍ وبهاء . ومن العجب أنّى كيف رأيتُ نفسى ممتلئة نوراً وهى فى البدن كهيئتها وهى غير[12] خارجة منه ! غير أنّى أطلتُ[13] الفكرة وأجلتُ الرأى فصرتُ كالمبهوت ،

---

(١) ص ، ع : بنفسى كثيراً ، وخلفت بدنى صرت كأننى جوهر ...

(٢) راجعاً إليها : ناقصة فى ع ، ص . (٣) فأكون ... جميعاً : ناقصة فى ع ، ص .

(٤) ع : بذهنى . — ص : رقيت بذهنى .

(٥) ص : العلة الإلهية . (٦) ص : فأرانى .

(٧) من هنا نقص مع تحريف كثير فى نص ع ، لهذا لا معنى لإثباته . — وفى ص : البهاء ، وأرى قوة على احتماله هبطت من ... (نقص)

(٨) ط : الرزية . (٩) ص : الشاهق .

(١٠) ص : الموضع الفكرى . (١١) ص : صارت .

(١٢) غير : ناقصة فى ص .

(١٣) ص : لما أطلت وصرت كالمبهوت ذكرت الفيلطوس (!) — بهامش ح : ذكرت عند ذلك أخى أرقليطوس .

وتذكرت عند ذلك ارقليطوس فإنه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى ، وقال إنّ[١] مَنْ حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلىٰ جُوزِى بأحسن[٢] الجزاء اضطراراً — فلا ينبغى لأحدٍ أن يفتر[٣] عن الطلب والحرص فى الارتفاع إلى ذلك العالم ، وإن تعب ونصب ، فإنّ أمامه الراحةَ التى لا تعب بعدها ولا نَصَبَ[٤] . — وإنما أراد بقوله هذا تحريضاً على طلب الأشياء العقلية لنجدها[٥] كما وجد وندركها كما أدرك . — وأما أنبادوقليس[٦] فقال إن الأنفس إنما كانت فى المكان العالى الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم . وإنما[٧] صار هو[٨] أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سُخْط الله تعالى ، لأنه لما انحدر إلى هذا العالم صار غياثاً[٩] للأنفس التى اختلطت عقولها[١٠] ، فصار كالإنسان المجنون نادى الناس بأعلى صوته وأمرهم أن يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصيروا إلى عالمهم الأول[١١] الأعلى الشريف ، وأمرهم أن يستغفروا الإلٰه — عز وجل[١٢] — لينالوا بذلك الراحة والنعمة التى كانوا فيها أولاً . — قد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس[١٣] فى دعائه الناس إلى مادعا ، غير أنه إنما كلّم الناس بالأمثال والأوابد ، فأمر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع[١٤] إلى العالم الأول الحق . — وأما أفلاطون الشريف الإلٰهى فإنه قد وصف النفس فقال فيها أشياء كثيرة حسنة وذكرها فى مواضع كثيرة : كيف انحدرت النفس فصارت فى هذا العالم ، وأنها سترجع إلى عالمها الحق الأول . وقد[١٥] أحْسَنَ فى وصفه النفس فإنه وصفها بصفاتٍ صِرْنا بها كأنّا

---

(١) ص : إنه .
(٢) ص : أحسن .
(٣) ط : يفتر .
(٤) ص : لا نصب بعدها ولا تعب .
(٥) ط : لتجدها . — ص : ليجدها ويدركها كما وجدها وأدركها .
(٦) ص : أنبادقليس .
(٧) ص : فإنما .
(٨) هو : أى أنبادوقليس .
(٩) ص : عياناً .
(١٠) ط : عقولنا .
(١١) الأول الأعلى الشريف : ناقصة فى ص .
(١٢) ص : تبارك وتعالى .
(١٣) ص : فيثاغورس . ط : فيثاغورث .
(١٤) ص : ورجوعهم .
(١٥) ط : فقد .

نشاهدها[١] عياناً . ونحن ذاكرون قولَ هذا الفيلسوف ؛ غير أنه ينبغى لنا أن نعلم أولا أنّ[٢] الفيلسوف إذا وصف النفس فإنه لا يصفها بصفةٍ واحدةٍ فى[٣] كل موضع من المواضع التى ذكرها فيها لأنه لو وصفها ولم يَصِفْها إلا بصفةٍ واحدةٍ[٣] لكان السامع إذا سمع وصفه[٤] لاعَلِم رأْى الفيلسوف . وإنما اختلفت[٥] صفاتُه فى النفس لأنه لم يستعمل الحسّ بصفات النفس ، ولا رفض الحسّ[٦] فى جميع المواضع . وذَمَّ وازدرى[٧] اتصال النفس بالجسد ، لأن النفس إنما هى [٧ أ] فى البدن كأنها محصورة كظيمة[٨] جداً لا نُطْقَ بها . ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالمغار، وقد وافقه على ذلك أنباد قايس ، غير أنه يسمى البدن الصدأ[٩] . وإنما عنى أنباد قايس بالصدأ[١٠] هذا العالم بأسره . — ثم قال أفلاطون إن إطلاق النفس من وثاقها إنما هو خروجها من مغارهذا العالم والترقى[١١] إلى عالمها العقلى وقال أفلاطون فى كتابه الذى يدعى « فاذن[١٢] » إن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها ، فإذا ارتاشت ارتقت إلى عالمها الأوّل . وقال فى بعض كتبه إن علل هبوط النفس إلى هذا العالم شتى ، وذلك أن منها ما يهبط لخطيئه أخطأها ، وإنما تهبط إلى هذا العالم لتُعاقب وتجازى[١٣] على خطاياها . ومنها ماهبطت لعلّة أخرى . غيرأنه[١٤] اختصر قوله بأنّ[١٥] ذمّ هبوط النفس وسُكْناها[١٦] فى هذه الأجسام . وإنما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى « طيماوس » . — ثم ذكر أفلاطونُ هذا العالم ومدحه فقال إنه جوهر شريفٌ سعيد ، وإن النفس إنما صارت فى هذا العالم من فعل[١٧] البارى الخيّر ، فإن البارى[١٨] لما خلق هذا

---

(١) ص : نعاتيها .
(٢) ط : بأن .
(٣...٣) ما بين الرقمين ناقص فى ص .
(٤) ص : وصفها علم بها رأى الفيلسوف .
(٥) ط : اختلف .
(٦) ص : الحس فى جميع صفاته فى المواضع فازدرى وذم اتصال النفس ...
(٧) ط : فازدرى .
(٨) ص : كظية جداً لا ينطق بها .
(٩) ط ، ح : الصدى . — ص : الصداء .
(١٠) ط ، ح : بالصدى . — ص : بالصداء .
(١١) ص : والصعود إلى علها العقلية .
(١٢) ط : فادرس = Phaedrus Φαῖδρος ؛ ص : فاذون = Phédon Φαίδων ؛ ح : فاذن .
(١٣) ط : لتماقب وتجاوز . — ط : أو أنها تهبط ... — طيماوس Τίμαιος .
(١٤) ص : غير أنه اختص قوله بأن جزم هبوط ...
(١٥) ط : بأنه .
(١٦) ص : ومسكنها ... الأبدان .
(١٧) ص : قبل .
(١٨) ص : البارى الخير .

العالم أرسل إليه النفس وصيّرها فيه ليكون هذا[1] العالم حيّاً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب — إذ[2] كان هذا العالم عظيماً متقناً فى غاية الإتقان — أن يكون غير ذى عقل ؛ ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفسٌ . فلهذه العلة أرسل البارى النفسَ إلى هذا العالم وأسكنها[3] فيه ، ثم أرسل أنفسنا فسكنت فى أبداننا ليكون هذا العالم تامّاً كاملا ولئلّا[4] يكون دون العالم العقلى فى التمام والكمال ، لأنه كان ينبغى أن يكون فى العالم الحسى من أجناس الحيوان ما فى العالم العقلى . — وقد[5] نقدر أن نستفيد من هذا الفيلسوف أموراً شريفة فى الفحص عن النفس التى نحن فيها وعن النفس الكلية حتى نعرف[6] ما هى ولأية[7] علّة انحدرت إلى هذا العالم[8] أعنى البدن واتصلت به ، وأن نعلم ما طبيعة[9] هذا العالم ، وأى شىء هى ، وفى أى موضع منه تسكن[10] ، وهل انحدرت النفس إليه ، واتصلت به طوعاً أو كَرْهاً ، أو بنوعٍ آخر من الأنواع .

ونستفيد منه علماً آخر أشرف من علم النفس ، وهو أن نعلم هل البارى تعالى خلق الأشياء بصوابٍ ، أم[11] لم يكن ذلك منه بصوابٍ ؛ وهل كان جَمْعُه بين النفس وبين هذا العالم وبين أبداننا بصواب[12] أم بغير صواب : فإنه قد اختلف الأولون فى ذلك وأكثروا فيه[13] القول .

فنريد[14] أن نبدأ نخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف فى هذه الأشياء التى ذكرناها . فنقول إن أفلاطون الشريف [٧ ب] لمّا رأى جُلَّ الفلاسفة قد أخطأوا فى وصفهم الآنيات[15] ، وذلك[16] أنهم لمّا أرادوا معرفة الآنيات الحقّية طلبوها فى هذا العالم

(١) هذا : ناقصة فى ص .
(٢) ح ، ط : إذا .
(٣) ط : أسكنها .
(٤) ص : وكيلا .
(٥) ط : فقد .
(٦) ص : نعلم .
(٧) ط : ولأى .
(٨) العالم أعنى : ناقصة فى ص .
(٩) ص : فى طبيعة .
(١٠) ح ، ط : تسكن منه . ص : سكن النفس منه .
(١١) أم ... بصواب : ناقصة فى ص .
(١٢) ص : صواباً أو غير صواب .
(١٣) ص : القول فيه .
(١٤) ح : فنريد ونبدأ ونخبر — ص : فنريد أن نخبر .
(١٥) بالمدة فوق الألف فى ص .
(١٦) وذلك ... الآنيات : ناقصة فى ص .

الحسّيّ ، وذلك أنّهم رفضوا الأشياء العقلية وأقبلوا على[1] الحسّيّ وحده فأرادوا أن ينالوا بالحسّيّ[2] جميعَ الأشياء الدائرة والدائمة الباقية . فلمّا رآهم قد ضلّوا عن الطريق الذى يؤدّيهم إلى الحق والرُّشْد واستولى[3] عليهم الحسُّ رَثَى لهم فى ذلك وتفضّل عليهم وأرشدهم إلى الطريق الذى يؤدّيهم إلى حقائق الأشياء ففرّق بين الحسّ[4] والعقل ، وبين طبيعة الآنيّات وبين الأشياء المحسوسة[5] ، وصيّر الآنيّات الحقّيّة[6] دائمةً لا تزول عن حالها ، وصيّر الأشياء الحسّية دائرة واقعةً تحت الكون والفساد . فلما فرغ من هذا التّمييز بدأ فقال[7] إن علّة الآنيات الحقّيّة التى[8] لا أجرامَ لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام واحدةٌ وهى الآنية الأولى الحق ، ويَعْنى بذلك البارئَ[9] الخالقَ — عزّ اسمه .

ثم قال إن البارئ الأول الذى هو علة الآنيّات العقلية الدائمة والآنيات الحسية الدائرة ، وهو الخير المحض ، والخير[10] لا يليق بشىء من الأشياء إلا به ، وكل ما كان فى العالم الأعلى والعالم الأسفل من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الآنيات العقلية ولا من طباع الآنيات الحسية الدائرة ، لكنها من تلك الطبيعة العالية ؛ وكل[11] طبيعة عقلية وحسية منها بادئة ، فإن الخير إنما ينبعث من البارى فى العالمين لأنه مبدع الأشياء ، ومنه تنبعث الحياة والأنفس إلى هذا العالم . وإنما يتمسك هذا العالم بتلك الحياة والأنفس التى صارت من العلوّ فى هذا العالم ، وهى التى تزين هذا العالم ، لكيلا يتفرق ويفسد .

ثم قال : إن هذا العالم مركب[12] من هيولى وصورة ؛ وإنما صور الهيولى طبيعة هى أشرف وأفضل من الهيولى وهى النفس العقلية . وإنما صارت النفس وتصورت[13] فى الهيولى

---

(١) ص : عن . (٢) ط : بالحس .
(٣) ص : واستوفى ... رأى لهم من ذلك فتفضل . .
(٤) ص : العقل والحس . (٥) ص : المنحوسة (!)
(٦) ط : الخفية . (٧) ط : وقال .
(٨) ط : الخفية . (٩) ص : كل الخالق البارى .
(١٠) ص : والخير الذى لا يليق ...
(١١) ص : العالية بادئة وكل طبيعة عقلية وحسية وأن الخير إنما يثبت فى العالمين من البارئ مبدع الأشياء ومنه تنبعث الحياة ..
(١٢) ص : ركب . (١٣) ط : النفس تصور .

بما فيها من قوة العقل الشريف . وإنما صار العقل مقوّياً[١] النفس على تصوير الهيولى من قِبَل الآنيّة الأولى التى هى علّة سائر[٢] الآنيّات العقلية والنفسانيّة[٣] والهيولانيّة وسائر الأشياء الطبيعية . وإنما صارت الأشياء الحسيّة حسنةً بهيّةً من أجل الفاعل الأوّل ، غير أن ذلك الفعل إنما هو بتوسّط العقل والنفس .

ثم قال إن الآنية الأولى الحق هى[٤] التى تفيض على العقل الحياة أوّلاً ، ثم على النفس ، ثم على الأشياء الطبيعية ، وهو البارى[٥] [٨ ا] الذى هو خيرٌ محضٌ .

وما أحسن[٦] وأصوب ما وصف الفيلسوفُ البارئَ تعالى[٧] إذ قال : إنه خالق[٨] العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلّها ، غير أنه ينبغى لسامع قولِ الفيلسوف أن ينظر إلى لفظه[٩] فيتوهّم عليه أنه قال إن البارئَ تعالى[١٠] إنما خلق الخلق فى زمانٍ . فإنه وإن تُوُهِّمَ ذلك من[١١] لفظه وكلامه فإنه إنما لفظ بذلك إرادةَ أن يتبع عادة الأوّلين . فإنه إنما اضطرّ الأوّلون إلى ذكر زمانٍ فى بدء الخلق لأنهم أرادوا وَصْفَ كون الأشياء فاضطرّوا إلى أن يدخلوا الزمان فى وصفهم الكون وفى وصفهم[١٢] الخليقة[١٣] التى لم تكن فى زمانٍ ألبتة . وإنما اضطرّ الأوّلون إلى ذكر الزمان عند وصفهم[١٣] الخليقة ليميّزوا بين العلل الأولى العالية وبين العلل الثوانى السفلية . وذلك أن[١٤] المرء إذا أراد أن يبين عن العلّة ويعرفها اضطرّ إلى ذكر[١٥] الزمان ، لأنه لابد للعلّة مِنْ أن[١٦] تكون قبل معلولها ، فيتوهم المتوهم أن القبلية هى الزمان ، وأن كل فاعل يفعل فعله فى زمان . وليس ذلك كذلك ، أعنى أنه ليس كل فاعل يفعل فعله فى زمان ، ولا[١٧] كلّ علّة قبل معلولها بزمان . فإن أردت أن

---

(١) ص : مقوماً .
(٢) ص : جميع .
(٣) الواو : ناقصة فى ط .
(٤) ص : هو الذى .
(٥) س : البارى الخير .
(٦) ص : وما .
(٧) تعالى : ناقصة فى ص .
(٨) ص : خلق .
(٩) إلى لفظه : ناقصة فى ط .
(١٠) تعالى : ناقصة فى ص .
(١١) ص : فى .
(١٢) ص : وصف .
(١٣ ... ١٣) ما بين الرقمين ناقص فى ص .
(١٤) ص : إذا أراد المرء أن يبين .
(١٥) س : أن يذكر .
(١٦) ط : عن .
(١٧) ص : والكل علة هى قبل ...

تعلم هل هذا المفعول زمانيٌّ أو[١] لا — فانظر إلى الفاعل : فإن كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة ؛ وإن كانت العلة زمانية ، كان المعلول زمانيًّا أيضاً . فالفاعل والعلة يدلّان على طبيعة المفعول والمعلول : إن كانت[٢] تحت الزمان وإن لم تكن تحته .

][كمل الميمر الأول][

][والحمد لله رب العالمين ، والسلام على عباده الصالحين][

---

(١) أو لا : ناقصة فى س .

(٢) ص : كان .

الميمر الثانى

من كتاب أثولوجيا[١]

أول مسائل المقالة الثانية من كتاب أثولوجيا[٢] : إن سأل سائلٌ فقال إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلىّ وصارت مع تلك[٣] الجواهر العقلية — فما الذى تقول ؟ وما الذى تذ كر[٤]؟ — قُلْنا : إن النفس إذا صارت فى ذلك المكان العقلى إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف . إلّا أنه لا يكون هناك شئٌ يضطرها أن تفعل وتقول[٥]، لأنها إنما ترى الأشياء التى هناك عياناً فلا تحتاج إلى أن تقول[٦] ولا إلى أن تفعل ، لأن فعلها لا يليق بذلك العالم ، بل إنما يليق بهذا العالم .

فإن قال قائل : أفتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلى ؟ — قلنا إنها لا تذكر شيئاً مما[٧] تفكّرتْ فيه هاهنا ، ولا تتفوه بشىء مما نطقت به هاهنا ولا بما تفلسفت . والدليل على أن ذلك كذلك كونُها فى هذا العالم : فإنها[٨] متى كانت نقيّة صافيةً لا ترضى أن[٩] تنظر إلى هذا العالم ولا[١٠] إلى شىء مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما[١١] سَلَف ، [٨ب] لكنها تلقى بصرها إلى العالم[١٠] الأعلى دائماً وإليه تنظر دائماً و[١٢] إيّاه تطلب وتذكر ؛ وكل فعلٍ تفعله وكل معرفة تعرفها فإنها[١٣] تضيف ذلك اليومَ[١٤] إليه ، وكلُّ علمٍ تعلمه[١٥] فى ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها[١٦] فتحتاج أن تذكره أخيراً[١٧]، بل هو فى عقلها مردودٌ دائمٌ لا تحتاج إلى أن تذكره[١٧] ، لأنه بين يديه دائمٌ لا ينقلب ، وإنما

---

(١) ص : يضيف البسملة هنا . (٢) ع : الربوبية .

(٣) ص ، ع : مع كل الجواهر .

(٤) ع ، ص : فما الذى تذكر ؟ وما الذى تقول . — (٥) ص : وأن تقول .

(٦) ع : فلا تحتاج إلى أن تفعل . — ق : إلى أن تقول ولا أن تفعل ... — ص : فلا تحتاج إلى أن تفعل ولا أن تقول . (٧) ص ، ع : بما كانت تتقلب فيه هاهنا .

(٨) ص : فإنها إذا كانت ...

(٩) ط : لا ترضى إلى أن تنظر — والتصحيح عن ع ، ق ، ص الخ .

(١٠) ما بين الرقمين ناقص فى ص . (١١) ق : مما سلف .

(١٢) الواو ناقصة فى ق . (١٣) ق : فإنما .

(١٤) اليوم : ناقصة فى ص . (١٥) ص : من .

(١٦) ص : عنها . (١٧) ما بين الرقمين ساقط فى ص .

ينقلب منها كلُّ علمٍ علمته فى هذا العالم فتحتاج إلى أن تذكره لأنها لا[١] تحرص على ضبطه ولا تريد أن تراه دائماً؛ وإنما لا تحرص على ضبطه لأنه علمٌ مستحيل واقعٌ على جوهر مستحيل. وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل وإمساكه. وليس فى العالم الأعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل. وإذا[٢] كانت الأشياء هناك ظاهرةً بيّنة ثابتة دائمة وعلى حال واحدة، لم تكن للنفس[٣] حاجةٌ إلى ذكر شيء، بل ترى الأشياء دائماً على ما وصفناه. — ونقول إن كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمانٍ، لأن الأشياء التى فى ذلك العالم كُوِّنتْ بغير[٤] زمان، فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان. ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التى كانت تتفكر[٥] فيها هاهنا أيضاً بغير زمان ولا تحتاج أن[٦] تذكرها لأنها كالشيء الحاضر عندها: فالأشياء[٧] العلوية والسفلية حاضرةٌ عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت فى العالم الأعلى[٨]. والحجة فى ذلك الأشياء المعلومة فإنها لا تخرج من شيء إلى شيء هناك، ولا تنقلب[٩] من حال إلى حال، ولا تقبل القسمة من الأجناس إلى الصور[١٠]، أعنى من الأنواع إلى الأشخاص، ولا من الصور إلى الأجناس والكليات صاعداً. فإذا لم تكن الأشياء المعلومة[١١] فى العالم الأعلى على هذه الصفة، كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس إلى ذكرها لأنها تراها عياناً.

فإن قال قائل: إنا[١٢] نجيز لكم هذه الصفة فى العقل، وذلك أن الأشياء كلها فيه بالفعل معاً، ولذلك لا يحتاج إلى أن يذكر شيئاً منها لأنه عنده وفيه؛ ولا نجيز ذلك[١٣] فى النفس، لأن الأشياء كلها ليست فى النفس بالفعل معاً، بل الشيء بعدَ الشيء. فإذا[١٤]

(١) لا: ناقصة فى ص. — لا تحرص على ضبطه ولا تريد أن تراه دائماً: ناقص فى ص.

(٢) ص، ولما لم يكن هناك جوهر مستحيل ولا علم مستحيل وكانت الأشياء ...

(٣) ص: بالنفس إلى ذكر شيء حاجة.

(٤) ص: بلا زمان فلذلك صارت النفس لا تعلم الأشياء ...

(٥) ص: تتقلب.

(٦) ص: إلى أن ..

(٧) ص: والأشياء.

(٨) ص: الأعلى العقلى.

(٩) ص: تنتقل.

(١٠) ص: إلى الصور والأشخاص، ولا من الصور ...

(١١) ص: الأشياء العلوية إلا على هذه الصفة.

(١٢) ص: إنما نخبر (بنقطة واحدة على الخاء).

(١٣) ص: لكم ذلك.

(١٤) ص: فإذا كانت على هذه الحال فهى محتاج (كذا!) إلى الفكر ...

كانت النفس بهذه الصفة فهى محتاجة إلى الذكر : كانت فى هذا العالم ، أم فى العالم الأعلى .

قلنا : وما الذى يمنع النفس ، إذا كانت فى العالم الأعلى ، من أن تعلم الشيء المعلوم دفعة واحدة : واحداً كان المعلومُ أو كثيراً ، لا يمنعها شيء عن ذلك ألبته لأنها مبسوطة ، ذاتُ علم مبسوط ، تعلم الشيء الواحد — مبسوطاً كان أو مركباً — دفعةً واحدة ، مثل[1] البصر : فإنه يرى الوجه كله دفعة واحدة ، والوجه مركب من أجزاء كثيرة ، والبصر يدركه وهو واحد غير كثير — كذلك النفس إذا رأت شيئاً مركباً كثير الأجزاء عَلِمته كله دفعة واحدة معاً ، لا جُزْءاً بعد جزء . وإنما تعلم الشيء المركب دفعة واحدة معاً لأنها تعلمه بلا زمان ؛ وإنما تعلم الشيء المركب[2] دفعة بلا زمان لأنها فوق الزمان ؛ وإنما صارت فوق الزمان لأنها علة للزمان .

فإن قال قائل : وما عنيتم[3] أن تقولوا : إذا أخذت النفس فى قسمة الأشياء وشرحها ، أفليس إنما تقسم الشيء بعد الشيء وتعلم أن له أولا وآخراً ؟ وإذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة ؟ — قلنا : إن النفس إذا أرادت أن تقسم الشيء أو تشرحه فإنما[4] تفعل ذلك فى العقل لا فى الوهم . فإذا كانت القسمة فى العقل ، لم تكن هناك متفرقة بل تكون هناك أشد منها توحداً إذا كانت فى الوهم والحواس ، لأن العقل يقسم الشيء بغير زمان ، ولم يكن للشيء المبسوط أول ولا آخر ، بل هو أول كله لأن أوله يدرك آخره ، لأنه ليس بين أول القسمة وآخرها زمان يتوسط الأول والآخر منها .

فإن قال قائل : أفليس قد علمت النفس إذا قسمت الشيء أن منه ما هو أول ، ومنه ما هو[5] آخر ؟ — قلنا : بلى ! غير أنها لا تعلمه بنوع زمان ، بل إنما تعلمه بنوع شرح وترتيب . والدليل على ذلك أن[6] البصر إذا رأى شجرة رآها من أصلها إلى فرعها دفعة واحدة ، يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح لا بنوع زمان ، لأن البصر إنما رأى أصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة[7] : فالبصر يعرف أول الشجرة وآخرها بالترتيب ، لا بالزمان ، على ما قلنا ؛ فإن كان البصر يعلم ذلك فبالحرى أن يكون العقل

---

(١) مثل ... واحدة : ناقص فى ص .
(٢) المركب دفعة : ناقصة فى ص .
(٣) ص : فما عسيتم أن ...
(٤) تفعل : ناقصة فى ص .
(٥) ما هو : ناقصة فى ص .
(٦) أن : ناقصة فى ط .
(٧) واحدة : ناقصة فى ص .

يعلم أول الشيء وآخره بالترتيب لا بالزمان . والشيء الذى يعلم أوله وآخره بالترتيب لا بالزمان يعرف ذلك كله دفعةً معاً .

فإن قال قائل : إن كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركب الكثير المنثور دفعة واحدة — فكيف صارت ذات قوى كثيرة ، وصار بعضها[١] أولا و بعضها آخراً ؟ — قلنا : لأن[٢] قوة النفس واحدة مبسوطة ، وإنما تتكثر قواها فى غيرها لا فى ذاتها ، والدليل على أن قواها واحدة مبسوطة — فعلُها : فإنه واحد أيضاً . فالنفس وإن كانت تفعل أفاعيل كثيرة ، لكنها إنما تفعلها كلها معاً ؛ وإنما تتكثر أفاعيلها وتتفرق فى الأشياء التى تقبل فعلها ؛ فإنها لما كانت جسمانية متحركة لم تقْوَ أن تقبل أفاعيل النفس كلها معاً ، لكنها قبلتها قبولا متحركا . فكثرة الأفاعيل إذن فى الأشياء ، لا فى النفس .

ونقول إن العقل واقف على حال واحدة لا ينتقل من شيء إلى شيء ، ولا حاجة له بالرجوع إلى ذاته[٣] فى علم الشيء ، بل هو قائم ثابت الذات على حاله وفعله . فإن الشيء الذى يريد علمه يكون كأنه هيولى له ؛ وذلك أنه يتصور بصورة المعلوم والمنظور إليه . فإذا تصور العقلُ بصورة المعلوم والمنظور إليه صار مثله بالفعل . وإذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل كان هو ماهو بالقوة لا بالفعل . وإنما يكون العقل هو ما هو بالقوة[٤] إذا لم يلق بصره على الشيء الذى يريد علمه ، فإنه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل .

فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يُرِدْ علم الشيء ، ولم يلق بصره على شيء ، فلا محالة أنه فارغ خال عن[٥] كل شيء . وهذا محال ، لأن[٦] من شأن العقل أن يعقل دائماً . وإن[٧] كان يعقل دائماً فإنه لامحالة يلقى بصره على[٨] الأشياء دائماً ، فلا يكون هو ما هو بالفعل أبداً . وهذا قبيح جداً . — قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً . فإذا عقل[٩] العقل ذاته فقد عَقَلَ الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن العقل إذا رأى

---

(١) ص : بعض قوتها .

(٢) ط : إن .

(٣) ص : ذكر .

(٤) ص : بالفعل .

(٥) ص : من .

(٦) ص : لأنه من سنة العقل ...

(٧) ص : فإن .

(٨) الأشياء دائماً ... يلقى بصره : ناقص فى ص .

(٩) ط : فإذا العقل ذاته فقد ...

ذاته فقد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته ، لا على غيره ، فيكون أحاط[1] بجميع الأشياء التى دونه . فإذا ألقى بصره على الأشياء كان محاطاً بها . وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا آنفاً[2] .

فإن قال قائل : إن ألقى العقلُ بصره[3] مرةً على ذاته ومرةً على الأشياء ، وكان[4] هذا فعلَه ، فلا محالة إذن أنه مستحيلٌ — وقد[5] قلنا فيما سلف إن العقل لا يستحيل بشىء من أنواع الاستحالة ألبتة . — قُلْنا[6] : هو ، إن كان يلقى بصره على ذاته مرةً وعلى الأشياء مرةً ، فإنه إنما يفعل ذلك فى أماكن مختلفة . وذلك أنه إذا كان العقل فى عالمه العقلىّ ، لم يُلْقِ بصره على شىء من الأشياء التى دونه إلاّ على ذاته فقط . و إذا كان فى غير عالمه ، أى فى العالم الحِسّى ، فإنه يلقى بصره مرةً على الأشياء ومرةً على ذاته فقط . و إنما صار ذلك بحال[7] البدن الذى صار فيه بتوسُّط النفس . فإذا كان مشو باً بالبدن جداً ألقى بصره على الأشياء . و إذا[8] تخلّص قليلا ألقى بصره على ذاته فقط . فالعقل[9] لا يستحيل ولا يميل من حالٍ إلى حال إلا بالجهة التى قُلْنا .

وأما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء ، وذلك أنها تلقى بصرها على الأشياء كلها بحركتها[10] المائلة . و إنما صارت النفسُ كذلك لأنها موضوعةٌ فى أفق العالم العقلى . و إنما صارت لها حركة مائلةٌ لأنها إذا أرادت علم شىء ألقت بصرها إليه ، ثم رجعت إلى ذاتها . و إنما[11] صارت ذات حركة لأنها إنما تتحرك على شىء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل . فلما صار العقلُ ثابتاً قائماً لا يتحرك ، وكانت النفس غير ثابتة ، لم يكن بُدٌّ من أن تكون النفسُ متحركة ، و إلا لكانت النفسُ والعقلُ شيئاً واحداً . وهكذا تكون سائر الأشياء . وذلك[12] لأن الشىء إذا كان محمولا على شىء ساكن كان المحمول متحركا ؛

---

(١) س : قد أحاط . (٢) ط : أيضاً .
(٣) س : مرة بصره . (٤) الواو : ناقصة فى س .
(٥) ط : فقد . (٦) س : ألبتة وهو إن كان ...
(٧) ط : كحال . (٨) س : فإذا . (٩) س : والعقل .
(١٠) ط : لحركتها . (١١) ط : وإنها .
(١٢) س : وذلك أنه إذا صار كان الشىء محمولا على شىء ساكن كان المحمول متحركا ، وإذا كان الحامل والمحمول ساكناً كان الحامل والمحمول شيئاً واحداً ؛ وهذا محال .

و إلاّ لـكان الحامل والمحمول شيئاً واحداً —وهذا محالٌ . غير أنه ينبغى أن يُعْلَمَ أن النفس إذا كانت فى العالم العقلى كانت حركتها إلى الاستواء أكثر منها إلى الميل ؛ و إذا كانت فى العالم السفلىّ كانت حركتها إلى الميل أكثر منها[١] إلى الاستواء .

فإن قال قائل : إن العقل يتحرّك أيضاً ، غير أنه[٢] يتحرك منه و إليه . فإن كان لا محالة[٣] يتحرك ، فلا محالة أنه[٤] يستحيل . — قلنا : إنه لا يتحرك العقلُ إلاّ[٥] إذا أراد عِلْم عِلّته ، وهى العلّة الأولى ، فإنه حينئذٍ[٦] يتحرّك . غير أنه و إن يتحرك[٧] فإنما يتحرك حركةً مستوية . — فإن لجّ أَحَدٌ[٨] فقال : إن العقل يتحرك أيضاً[٩] عند نيله الأشياء ، وذلك أنه يلقى بصره على الأشياء[١٠] ، والإلقاء حركةٌ ما — قلنا : إن العقل ، و إن تحرك ، فإمّا أن يكون منه إليه ، و إما أن يتحرك منه[١١] إلى الأشياء . فأى الحركتين تحرّك فحركته مستويةٌ غايةٌ فى الاستواء [١٢]لا ميلَ فيها . والحركة المستوية التى فى غاية الاستواء[١٢] تكاد أن تكون شِبْه السكون . وهذه الحركة ليست استحالة ، لأنها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها . و إن كان هذا هكذا ، وكان العقل يتحرك بهذه الحركة ، فإنه غيرُ مستحيلٍ وهو ثابتٌ قائمٌ ساكن كما قلنا آنفاً[١٣] . و إنما صار العقلُ إذا ألقى بصره على ذاته وعلى الأشياء لا يتحرك لأن فيه جميعَ الأشياء ، والأشياء وهو شىء واحدٌ ، كما قلنا مراراً .

وأما[١٤] النفس فإنها إذا كانت فى العالم العقلى لم تستحل[١٥] أيضاً ، لأنها تكون هناك صافية[١٦] نقية هى ما هى[١٧] بحقّ لا يشوبها شىء من الأشياء الجسمانية فتعلم الأشياء التى دونها علماً حقاً . وذلك أن النفس إذا كانت فى العالم العقلىّ فإنها تتحد[١٨] بالعقل ،

---

(١) ص : منه .
(٢) ط : أن . — ص : أنه إنما يتحرك ...
(٣) لا محالة : ناقصة فى ص .
(٤) ط : أن .
(٥) إلا : ناقصة فى ص .
(٦) ط : هو .
(٧) ص : تحرك .
(٨) ط : واحد .
(٩) أيضاً : ناقصة فى ص .
(١٠) على الأشياء : ناقصة فى ص .
(١١) منه : ناقصة فى ص .
(١٢) ما بين الرقمين ناقص فى ص .
(١٣) ط : أيضاً .
(١٤) ص : فأما النفس إذا كانت...
(١٥) ص : لا تستحيل ...
(١٦) ص : نقية صافية .
(١٧) هى ما هى بحق : ناقصة فى ط .
(١٨) ص : تتوجه .

وليس بينها وبين العقل شيء متوسطٌ ألبتة . وكذلك إذا خرجت النفس من هـذا العالم وصارت[١] فى ذلك العالم الأعلى سلـكت إلى العقل والتزمته . فإذا[٢] التزمته توحّدت به من غـير أن تهلك ذاتها ، بل تكون أبْيَنَ وأصفى وأزكى لأنها[٣] هى والعقل يكوّنان شيئاً واحداً ، أو اثنين كنوعٍ ونوع . فإذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل [١١ ب] الاستحالة بوجهٍ من الوجوه ، بل تكون غير مستحيلة فى عالمها ؛ وذلك أنها تعلم ذاتها وتعلم أنها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصلٌ ، وإنما صارت كذلك لأنها[٤] تصير هى العاقل والمعقول . وإنما صارت كذلك لشدّة اتصالها بالعقل وتوحُّدها به حتى كأنها هى[٥] وهو شيء واحـد . فإن فارقت النفسُ العقلَ وأبَتْ أن تتصل به[٦] وأن تكون هى وهو واحداً[٧] — اشتاقت إلى أن تتفرّد بنفسها[٨] ، وأن تكون هى والعقل اثنين لا واحداً[٩] ثم اطّلعت على هـذا العالم وألقت بصرَها على شيء من الأشياء دون العقل فاستفادت[١٠] الذكرَ هى ، وصارت ذات ذكر . فإن ذكرت الأشياء التى هناك لم تنحط إلى ها هنا ؛ وإن ذكرت هـذا العالم السفليّ انحطت من ذلك العالم الشريف . غير أنّها إما أن تنحط إلى الأجرام السماوية فتبقى هناك ، وإما أن تنحطَّ إلى هذا العالم الأرضى . فإن انحطت إلى الأجرام السماوية[١١] فإنّها لا تذكر إلاّ تلك الأجرام السماوية فقط وتشبّهت بها ، وكذلك إذا انحطت إلى العالم[١٢] الأرضى تشبّهت به ولم تذكر غيره ، وذلك أن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذى ذكرته ؛ لأن التذكُّر : إما أن يكون التعقل ، وإما أن يكون التوهّم ؛ والتوهم[١٣] ليس له ذاتٌ ثابت قائم على حال واحدة ، لـكنها[١٤] تكون على حال الأشياء التى تراها : أرضيةً كانت أم سماوية . إلاّ أنها[١٥] على نحو ما ترى

---

(١) س : ثم صارت . (٢) فإذا التزمته : ناقصة فى س .
(٣) س : لأنها حينئذ والعقل واحد واثنان بنوع ونوع .
(٤) لأنها ... كذلك : ناقصة فى س . (٥) هى : ناقصة فى ط .
(٦) به : ناقصة فى س . (٧) س : واحد واشتاقت .
(٨) س : بذاتها . (٩) لا واحداً : ناقصة فى س .
(١٠) س : استفادت .
(١١) وإما أن تنحط ... ... السماوية : ناقصة فى ط . — وفى ح : إلى العالم العرضى ...
(١٢) س : هذا العالم . (١٣) س : والوهم .
(١٤) س : لـكنه يكون . (١٥) س : أنه .

من الأشياء : الأرضى أم[1] السماوىّ ، فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثله . وإنما صار التوهم يتشبه بالأشياء الأرضية والسماوية لأنّها كلها فيه ، غير أنّها فيه بنوعٍ ثان لا بنوعٍ أول — فلذلك لا تقدر على أن تتشبه بالأشياء السماوية والأرضية تشبّهاً تامًّا لأنه متوسط موضوع بين العقل والحسّ ، فيميل إليهما جميعاً ولا يحفظ أحدهما دون الآخر حفظاً يقيناً ، ولا يخلص لأحدهما دون الآخر .

فقد بان أن النفس إذا ذكرت شيئاً واحداً[2] من الأشياء تشبّهت به وصارت مثله : شريفاً كان ذلك الشىء أم دنيئاً .

فنريد الآن أن نرجع إلى ما كنّا فيه فنقول : إن النفس إذا كانت فى العالم الأعلى اشتاقت إلى الخير المحض الأوّل[3] . وإنما يأتيها الخيرُ الأوّلُ بتوسُّط العقل . بلى ! هو الذى يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شىء ولا يحجبه شىءٌ ولا يمنعه مانعٌ[4] من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد[5] النفسَ أتاها ولم يمنعه[6] مانعٌ من ذلك : جِرمانياً كان أو روحانياً . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخيرُ الأولُ إلى الشىء الآخر بتوسُّط ما يليه[7] . فإن لم تشتق النفسُ إلى الخير الأوّل واطّلعت إلى العالم الدنىّ واشتاقت إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون فى ذلك الشىء على قدر ذكرها إيّاه أو توهُّمها له . فالنفس[8] إنما تكون ذات ذكرٍ إذا اشتاقت إلى هذا العالم ، لأنّها لا تشتاق إليه حتى تتوهمه ، وقد قلنا إن التوهم[9] هو الذكر .

فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن تردِه[10] ، فلا محالة أنّها تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه وورودها[11] إلى العالم الأعلى . فإن كانت تتوهمه فإنها[12]

---

(١) ط : والسماوى .
(٢) واحداً : ناقصة فى س .
(٣) س : الأول فإنها تأتيه بتوسط العقل بل هو المدبر ، وذلك أن الخير المحض ... .
(٤) من : ناقصة فى س .
(٥) س : أرادته .
(٦) س : يحجبه .
(٧) س : بتوسط الثلاثة .
(٨) س : والنفس .
(٩) س : التوهم . ط : الوهم .
(١٠) س : تراه .
(١١) إلى : ناقصة فى س .
(١٢) س : فلا محالة أنها تذكره .

لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت فى العالم العقلىّ لا تذكر[١] شيئاً من هذا العالم ألبتة — قلنا إن النفس ، و إن كانت تتوهم هذا العالم قبلَ أن تصير فيه ، لـكنّها تتوهّمه بتوهم[٢] عقلىّ ؛ وهذا الفعل[٣] إنما هو جهلٌ لا معرفة . غير أن ذلك الجهل أشرفُ من كل معرفة ، وذلك أن العقل يجهل ما فوقه بجهلٍ هو[٤] أشرفُ من العلم . فإن ذَكَرَتْ الأشياء التى هناك لم تنحطّ إلى هاهنا ، لأنّ ذكر تلك الأشياء الشريفة يمنعها[٥] من أن تنحدر إلى هاهنا . فإن ذكرت العالم السفلىّ انحطّت من العالم الشريف ؛ إلاّ أن ذلك يكون بجهةٍ وجهةٍ ، وذلك أن العقل يجهل ما فوقه من علّته وهى العلّة الأولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامّة ، لأنه لو عرفها معرفة تامّة لـكان هو فوقها وعلّة لها . ومن المحال أن يكون الشىء فوق علّته وعلّةً لعلّته ، وذلك أن[٦] يكون المعلولُ علّة لعلّته ، والعلّة معلولةً لمعلولها — وهذا قبيحٌ جداً ؛ والعقل يجهل ما تحته من[٧] الأشياء كما قُلْنا قبلُ[٨] ، لأنهُ لا يحتاج إلى معرفتها لأنّها فيه وهو علّتها . وجهل العقل ليس عدمَ المعرفة ، بل هو المعرفة القصوى ، وذلك أنه[٩] يعرف الأشياء لا كمعرفة الأشياء نفسها بل فوق ذلك وأفضل وأعلى ، لأنه علّتها . فمعرفة الأشياء بأنفسها عند العقل جهلٌ لأنها ليست معرفةً صحيحة ولا تامّة ؛ فلذلك قلنا : إن العقل يجهل الأشياء التى تحته ، نعنى بذلك أنه يعرف الأشياء التى تحتــه معرفةً تامّة لا كمعرفتها بأنفسها ؛ ولا حاجة إلى[١٠] معرفتها لأنه عِلّةٌ فيها[١١] وهى معلولاته كلُّها . فإذا كانت فيه لم يحتجْ إلى معرفتها . وكذلك النفسُ تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرناه[١٢] آنفاً ولا تحتاج إلى معرفة شىء من الأشياء إلاّ[١٣] إلى معرفة العقل والعلّة الأولىٰ لأنهما فوقها . فإن كان هذا هكذا ، رجعنا فقلنا إن النفس إذا فارقت هــذا

---

(١) س : لم تذكر .

(٢) س : بتوهم . ط : بوهم .

(٣) س : العقل .

(٤) هو ... العلم : ناقصة فى س .

(٥) س : يلزمها أن لا تنحدر ...

(٦) س : أنه .

(٧) س : من سائر .

(٨) س : آنفاً .

(٩) س : أنه ليس يعرف الأشياء أنفسها ، بل فوق ...

(١٠) س : به إلى .

(١١) س : فيه معلولاتها كلها .

(١٢) س : ذكرنا .

(١٣) س : إلا بمعرفة العقل ...

العالم وصارت فى العالم الأعلى العقلىّ لم تتذكر[١] [١٢ ب] شيئاً مما علمته ، ولا سيّما إذا[٢] كان العلمُ الذى اكتسبته دنيئاً ، بل تحرص على رفض جميع الأشياء التى نالت[٣] فى هـذا العالم ، وإلا[٤] اضطرت إلى أن تكون هناك أيضاً تقبل الآثار التى كانت[٥] تقبلها هاهنا — وهذا قبيحٌ جداً : أن تكون النفسُ تقبل آثارَ هـذا العالم وهى فى[٦] العالم الأعلى ، لأنّها إن قبلت تلك الآثار فإنّها تقبلها فى وهمها ؛ وإذا توهمتها تشبّهت بها كما قلنا آنفاً . والنفس لا تتشبّه بشىء من آثار هذا العالم إذا كانت فى العالم الأعلى[٧] العقلىّ ، لأنه يلزمها من ذلك أن تكون هى فى العالم[٧] الأعلى مثلها إذا كانت فى العالم السفلىّ — وهذا قبيحٌ جداً .

فقد بان وصحّ[٨] كيفيةُ النفس وحالُها عند ورودها العالَمَ العقلىّ ورجوعها إليـه ، وأنّها لا تحتاج إلى ذكر الأشياء الحسّية الداثرة الدنيئة . وبان[٩] أيضاً — بالآراء المقنعة والمقاييس الشافية — حالُ العقل[١٠] ، وكيف يذكر[١١] ويتوهم ، وهل يحتاج إلى الوهم والمعرفة[١٢] ، والأشياء المعروفة والمتوهمة ، على مبلغ قوتنا واستطاعتنا ، بقولٍ مستقصى[١٣] .

فنريد الآن أن نذكر العلّة التى لها[١٤] وقعت الأسامى المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشىء المتجزّئ المنقسم بالذات . فينبغى أن يُعلم : هل تتجزّأ النفسُ ؟ أم لا تتجزّأ ؟ فإن كانت تتجزّأ فهل تتجزّأ بذاتها ، أم بِعَرَضٍ ؟ وكذلك إذا كانت لا تتجزّأ فبذاتها[١٥] لا تتجزّأ ، أم بِعَرَضٍ ؟ — فنقول إن النفس تتجزّأ بِعَرَضٍ ، وذلك أنها إذا كانت فى الجسم قبلت التجزئة بتجزّؤ الجسم ، كقولك[١٦] إن الجزء المتفكرّ هو غير

---

(١) ص : تذكر .
(٢) ص : إذ .
(٣) ص : نالتها .
(٤) ط : لا . — ص : وإلا اضطرت أن يكون ...
(٥) كانت : ناقصة فى ص .
(٦) ص : وهى من .
(٧) ما بين الرقمين ساقط من ص .
(٨) ص : بان وصحت .
(٩) ص : واستبان .
(١٠) بغير واو فى ص .
(١١) ص : أو .
(١٢) ص : والمعرفة بالأشياء .
(١٣) ص : مستقص مستفيض .
(١٤) ط : بها .
(١٥) ص : بذاتها .
(١٦) ص : كقوله إن جزء النفس المفكر هو غير جزئها البهيمى .

الجزء البهيمىّ ، وجُزْؤها الشهوانى غير الجزء الغضبى . و إنما نعنى بالجزء منها جزء الجسم الذى تكون فيه قوة النفس المفكّرة ، والجزء الذى فيه[(١)] قوة الشهوة ، والجزء الذى تكون فيه قوة الغضب . فالنفس إنما[(٢)] تقبل التجزئة بِعَرَضٍ لا بذاتها ، أى بتجزُّؤ[(٣)] الجسم الذى فيه ، فأمّا هى بعينها فلا تقبل التجزئة ألبتة[(٤)] . [٥]فإذا قلنا إن النفس لا تتجزأ فإنما نقول ذلك بقول مرسلٍ ذاتى[٥] ؛ و إذا قلنا إن النفس تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقولٍ مضافٍ عرَضى ، لأنها إنما تكون متجزئة إذا هى[(٦)] صارت فى الأجسام . وذلك أنّا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حيّة حساسة[(٧)] والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة فى جميع أجزائه[(٨)] — قلنا إن النفس متجزّئة ، و إنما [١٣ ا] نعنى بذلك أنّها[(٩)] فى كل جزء من أجزاء الجسم لأنها تتجزّأ[(١٠)] بتجزُّؤ الجسم . والدليل[(١١)] على أن ذلك كذلك أعضاء البدن ، وذلك أن كل عضوٍ من أعضاء البدن إنما يكون حسّاساً[(١٢)] دائماً إذا[١٣] كانت قوة النفس فيه . فإذا[١٣] كانت قوة النفس الحاسّية فى جميع الأعضاء ذوات الحسّ ، قيل لتلك القوة إنها تتجزّأ بتجزُّؤ[(١٤)] الأعضاء التى هى[(١٥)] فيها . وقوة النفس ، و إن كانت منبثةً فى جمع الأعضاء[(١٦)] ، لكنها فى كل عضوٍ تامّةٌ كاملةٌ وليست متجزّئة بتجزُّؤ الأعضاء ؛ وإنما تتجزّأ[(١٧)] بتجزّؤ الأعضاء كما وصفنا وبيّنّا مراراً .

فإن قال قائل : إن النفس لا تتجزّأ فى حاسّة[(١٨)] اللمس فقط ، وأما فى سائر الحواسّ

---

(١) س : تكون فيه .
(٢) إنما : ناقصة فى س .
(٣) ط : يتجزأ .
(٤) س : بتة .
(٥) ما بين الرقين ناقص فى ط .
(٦) هى : ناقصة فى س .
(٧) حساسة : ناقصة فى ط ، ح .
(٨) س : أجزائه فى أن تكون حية حساسة قلنا ...
(٩) بذلك : ناقصة فى ط .
(١٠) تتجزأ : ناقصة فى ح .
(١١) س : على ذلك أعضاء البدن إنما يكون ...
(١٢) ط : حاساً .
(١٣...١٣) مابين الرقين ناقص فى س .
(١٤) بتجزؤ : ناقصة فى س .
(١٥) هى : ناقصة فى س .
(١٦) س : أعضاء البدن .
(١٧) وإنما ... الأعضاء : ناقصة فى س .
(١٨) س : فى حال اللمس .

فإنها تتجزأ — قلنا : إن النفس تتجزأ فى حاسّة[1] اللمس وفى سائر الحواس[2] لأنها أبدانٌ والنفس فى الأبدان . فالنفس إذن تتجزأ بتجزّؤ الحسائس[3] كلها اضطراراً ، على النوع الذى ذكرنا[4] آنفا . غير أنّها أقل تجزؤاً فى اللمس منها فى سائر الحسائس[5] ؛ وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة فى الكبد والقوةُ التى فى القلب وهى الغضبيّة[6] أقلُّ تجزؤاً . وهذه القوة ليست مثل قوى[7] الحسائس ، لكنّها على نوعٍ آخر ، وذلك أن قوى الحسائس[8] هى أجزاء بعد هذه القوة[9] ، فلذلك صارت أشدَّ تجسّماً . وأما[10] قوة النباتية والنامية والشهوانية فأقلُّ تجسّماً . والدليل على ذلك أنها لا تفعل أفاعيلها بآلات البدن ، لأنّ الآلة تمنعها من[11] أن تفعل أفاعيلها فى جميع البدن ، وتحولُ بينه و بين ذلك . فقد بان إذن أن قوة النفس القابلة للتجزئة[12] غيرُ قوتها التى لا تقبل التجزئة . وهذه القوى لا تمتزج فتكون واحدةً ، بل كلّ واحدة من هذه القوى ثابتةٌ على حالها من غير أن يقترن[13] بعضُها فى بعض . وقوة[14] النفس على ضربين : أحدهما تتجزأ بتجزّؤ الجسم [15] مثل الأحساس ، والأخرى لا تتجزأ بتجزّؤ الجسم [15] مثل القوة النامية والقوة التى هى[16] شهوانيةٌ فإنهما منبثتان فى[17] سائر الجسم من النبات ، والقوى المتجزئة بتجزّؤ الجسم تجمعهما قوةٌ أخرى[18] أبقى وأرفع منها وأعلى . فقد يمكن إذن أن تكون قوةُ النفس المتجزئة بتجزُّؤ الجسم غير متجزّئة بالقوة التى فوقها التى لا تتجزأ والتى هى أقوى القوى المتجزّئة مثل الحسائس[19] فإنّها قوةٌ من قوى النفس تتجزأ بتجزّؤ[20] الآلات

---

(١) س : حاس .
(٢) س : الأحساس .
(٣) س : الأحساس .
(٤) ط : ذكرناها .
(٥) الحسائس : ناقصة فى س .
(٦) س : الغضب .
(٧) س : قوة الإحساس .
(٨) س : الإحساس .
(٩) س : القوى .
(١٠) س : فأما .
(١١) من : ناقصة فى س .
(١٢) س : التجزئة .
(١٣) س : يفترق بعضها من بعض .
(١٤) ط : فقوة .
(١٥) ما بين الرقمين ناقص فى ط ، ح .
(١٦) التى هى : ناقصة فى س .
(١٧) س : فى جميع جسم النبات .
(١٨) س : أخرى أيضاً .
(١٩) س : الأحساس .
(٢٠) س : بتجزؤ الجسمانية أعنى الآلات الجسمانية .

الجسمانية ، وكلها تجمها قوةٌ واحدة هى أقوى الجرامنّ ، وهى تَرِدُ عليها بتوسُّط الحسائس[1] وهى [١٣ ب] قوةٌ لا تتجزّأ لأنّها لا تفعل فِعلها بآلةٍ لشدّة روحانيتها ؛ ولذلك صارت الحسائس[1] كلها تنتهى إليها فتعرف الأشياء التى تؤدّى إليها الحسائس[1] وتميّزها معاً من غير أن تنفعل أو تقبل آثار الأشياء المحسوسة ، فلذلك صارت هذه القوى تعرف الأشياء المحسوسة وتميّزها معاً فى دفعةٍ واحدة . وينبغى أن تعلم هل لهذه القوى التى ذكرنا ولسائر قوى النفس موضعٌ[2] معلومٌ من مواضع البدن تكون فيه ، أو ليس لها مواضعُ[2] ألبتةَ — فنقول : إنّ لكل قوةٍ من النفس موضعاً معلوماً[3] تكون فيه ، لا أنّها تحتاج إلى المواضع لثباتها وقوامها ، لكنها تحتاج إليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيّئ لقبول ذلك الفعل ؛ والنفس هى التى صيّرتْ ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها لأنها إنما تهيّئُ العضو بالهيئة التى تريد أن يظهر فعلُها منه ، فإذا[4] هيأت النفسُ العضوَ على الهيئة الملائمة لقبول قوّتها[5] أظهرَتْ قوّتَها من ذلك العضو . وإنما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيآت[6] الأعضاء ؛ وليس للنفس قوى مختلفة ، ولا هى مركبة منها بل هى مبسوطة ذاتُ قوةٍ[7] تُعطِى الأبدانَ القُوى إعطاء دائماً ، وذلك أنّها فيها بنوعٍ بسيطٍ لا بنوع تركيب . فلمّا صارت النفسُ تعطى الأبدان القوى[8] ، تنسب إليها تلك القوى لأنّها علّةٌ لها ؛ وصفاتُ المعلول أحرىٰ أن تُنسَب إلى العلّة منها إلى المعلول ، لا سيّما إذا كانت شريفة تليق بالعلّة أكثر مما تليق بالمعلول .

ونرجع إلى ما كنّا فيه فنقول : إنه إن لم تكن كلُّ قوةٍ من قوى النفس فى مكانٍ معلوم من أماكن البدن ، وكانت كلُّها فى غير مكانٍ ، لم يكن بينها وبين أن تكون داخلَ البدن أو خارجاً منه فرقٌ ألبتة ، فيكون البدن المتحرك الحاسُّ لا تغيُّر له — وهذا قبيح . ويعرض من هذا[9] أيضاً أنّا لا نعلم كيف تكون أعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية

---

(١) س : الأحساس .
(٢) ما بين الرقين ناقص فى س .
(٣) س : معلوماً من مواضع البدن تكون فيه .
(٤) ط : فإذاً (بالتنوين) .
(٥) ط : وتظهر قوتها .
(٦) س : هيئة .
(٧) س : قوة شريفة تعطى ...
(٨) س : الأبدان تنسب تلك القوى إليها لأنها ...
(٩) س : أيضاً من هذا .

إذا صارت قوى النفس ليست فى مكان . فإن قال قائل : إن بعض قوى النفس فى مكان ، أى لها أعضاء معلومة تظهر منها ، و بعضها ليس فى مكان — قلنا : إن كان ذلك كذلك لم تكن النفس كلها[1] فينا ، لكن يكون بعضها فينا و بعضها ليس فينا — وهذا قبيح جداً . ونقول بقول مستقصًى إنه ليس جزء من أجزاء النفس فى مكان ألبتة : كانت النفس داخلة فى البدن ، أو خارجة منه . وذلك أن المكان [١٤ ا] يحيط[2] بالشىء الذى فيه ويحصره[3] . و إنما يحيط المكان بشىء جسمانى . وكل شىء يحصره المكان و يحيط به فهو جسم . والنفس ليست بجسم ولا قواها بأجسام . فليست إذن فى مكان ، لأن المكان لا يحيط بالشىء الذى لا جسم له ولا يحصره . و إنما قلنا إن قوى النفس فى أماكن معلومة من البدن — نريد بذلك أن كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض أعضاء[4] البدن ؛ إلا أن تلك القوة فى ذلك العضو لا كالجرم فى مكان ، لكنها فيه بأنها يظهر فعلها منه . وهيئة الجرم فى المكان على غير الهيئة التى تكون للنفس فى البدن ، وذلك أن الكل من الجرم لا يكون فى المكان الذى يكون فيه[5] الجزء . فأما النفس فكلها[6] حيث جزؤها ، والنفس تحيط بالمكان ، والمكان لا يحيط بها لأنها علة له[7] ، والمعلول لا يحيط بالعلة ، بل العلة تحيط بالمعلول . ونقول إنه ليست النفس فى البدن كما يكون الشىء فى الظرف ، فإنها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذى نفس . وذلك أنه لو كان البدن محيطاً بالنفس كإحاطة الظرف بما فيه ، لزم من ذلك أن تكون النفس[8] مما يسلك إلى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء إلى الظرف ، ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذى يُنَشِّفُهُ[9] الظرفُ — وهذا قبيح جداً . وليست النفسُ فى البدن كالجرم فى المكان ، على ما قلنا آنفاً ؛ وذلك أن المكان الحق المحض ليس هو بجرم ، بل هو لا جرْم . فإن كان المكان لا جِرْماً[10] والنفسُ ليست بجرم ، فلا[11] حاجة للنفس إلى المكان[12] ، والمكان

(١) ح ، ط كما قلنا — والتصحيح عن ص . (٢) ط : محيط .
(٣) ص : وحصره .
(٤) ص : كما أثبتنا . ح ، ط : الأعضاء للبدن .
(٥) ص : الجزء فيه .
(٦) ص : وكليتها .
(٧) له : ناقصة فى ص .
(٨) ص : النفس تسلك .
(٩) ط : يشفه .
(١٠) كذا فى ص . — ح ، ط : لا جرم .
(١١) ص : فما .
(١٢) ص : المكان هو وهى لأن ...

هو هى لأن الكلَّ أوسعُ من الجزء وهو محيط به وحاصرٌ له .

فإن قال قائل : لا بدَّ من أن نقول إن النفس فى البدن كالشىء فى المكان — قلنا : إن المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القُصْوىٰ . فإن[1] كانت النفس فى المكان ، فإنها تكون فى تلك الصحيفة فقط ، فيبقى سائر البدن ليست النفسُ فيه . وهذا أيضاً[2] قبيحٌ جداً . وقد يعرض من قول القائل إن النفس فى البدن كالشىء فى المكان أشياء أُخَرُ قبيحة [3] ومحالة : أولها أن المكان يحرك[4] الشىء الذى فيه ، لا الشىء فى المكان هو الذى يحرك المكان به ؛ فلو كانت النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان البدن علة حركة النفس ، وليس ذلك كذلك ، بل النفس هى علة حركة البدن ؛ والشىء[5] فى المكان إذا رُفِع المكان ارتفع الشىء أيضاً ولم يثبت ألبتة . فلو أن النفس فى البدن كالشىء فى المكان ، لكان إذا ما رُفِع الجسم[6] وفَسَد ارتفعت النفس وفسدت ولم تثبت . وليست النفسُ كذلك ، بل إذا رفع البدن وفَسَد كانت النفسُ أشدَّ ثباتاً وأظهر منها إذا كانت فى البدن .

وإن قال قائل : إن المكان إنما هو[7] بُعْدٌ ما ، وليس[8] بالصحيفة الخارجة القصوى فالنفس فى البدن كأنها فى بُعدٍ ما — قلنا : إن كان المكان بُعْدًا ما[9] فبالحَرِىٰ أن لا تكون النفس فى البدن كالشىء فى المكان ، وذلك أن البعد إنما هو الفراغ ، والبدن ليس هو[10] بفراغ بل الشىء الذى فيه البدن هو الفراغ ؛ فتكون النفسُ إذن[11] فى الشىء الفارغ الذى فيه البدن ، لا فى البدن بعينه — وهذا قبيحٌ جداً . — وليست النفس أيضاً فى البدن كالشىء المحمول ، وذلك أن الشىء المحمول إنما هو أثر من آثار الحامل ، مثل اللون والشكل : فإنهما أثرا الجرم الحامل لهما ، والآثار لاتفارق حواملها إلا بفساد[12] حواملها ؛

---

(١) ط ، ح : وإن .
(٢) أيضاً : ناقصة فى س .
(٣) س : قبيحة مخالفة أولها ...
(٤) س: لا يحركه الشىء الذى فى المكان هو الذى يحركه المكان بحركته ؛ فلو كانت النفس ..
(٥) س : وأيضاً فالشىء ذو المكان إذا رفع ...
(٦) س : البدن .
(٧) هو : ناقصة فى ط .
(٨) ط : وليست .
(٩) ما : ناقصة فى س .
(١٠) هو : ناقصة فى س .
(١١) إذن : ناقصة فى س .
(١٢) ط : بفسد .

والنفس تفارق البدن من غير أن تفسد أو[١] تتحلل بتحلل البدن . وليست النفس فى البدن كالجزء فى الكل ، لأن النفس ليست بجزء البدن .

فإن قال قائل : إن النفس جزء للحى[٢] كله فهو فى البدن كالجزء فى الكل — قلنا : إنه لابد[٣] أن تكون النفس فى البدن إذا صارت فيه كالجزء فى الكل : إما[٤] مِثْلَ ما يكون الشراب فى ظرف الشراب ، وإما ظرف الشراب بعينه . وقد قلنا إنها ليست فى البدن مثلما يكون الشراب فى الظرف ، وبَيَّنَّا كيف لا يمكن[٥] ذلك ؛ وليست مثل ظرف الشراب بعينه لأنّ الشىء لا يكون موضوعاً لنفسه . فليست[٦] النفس إذن فى البدن كالجزء من الكل ، وليست أيضاً فى البدن كالكل فى الأجزاء — فإنه قبيحٌ جداً أن يقال[٧] : إن النفس هى الكل والبدن أجزاؤها . وليست النفس مثل صورة فى الهيولى ، وذلك أن الصورة غيرُ مفارقةٍ للهيولى إلا بفساد ؛ وليست النفس فى البدن[٨] كذلك ، بل هى مفارقة البدن[٩] بغير فساد . والهيولى أيضاً قبل الصورة وليس البدن قبل النفس ، وذلك أن النفس هى التى تجعل الصورة فى الهيولى ، إذ[١٠] هى التى تصوّر فى الهيولى وهى التى تجسّم الهيولى . فإن كانت النفس هى التى تصور الهيولى وهى التى تجسّمها ، فلا محالة أنها ليست فى البدن كالصورة فى الهيولى ، لأن العلة لا تكون فى المعلول كالشىء المحمول ، وإلا لكانت العلة أثراً[١١] للمعلول — وهذا قبيحٌ جداً . لأن المعلول هو الأثر والعلة هى المؤثِّرة ، والعلة فى المعلول كالفاعل المؤثر ، والمعلول فى العلة كالمفعول المتأثر[١٢] .

فقد بان وصحّ أن النفس فى البدن ليست على شىء من الأنواع التى[١٣] ذكرنا وبينا بحجج مُقْنِعة مستقصاة .

] تمّ الميمر الثانى من كتاب أثولوجيا [

---

(١) س : و .
(٢) س : جزء الجزء كله .
(٣) س : لا يخلو .
(٤) س : إلا .
(٥) س : يكون .
(٦) ط : فليس .
(٧) ط : تقول .
(٨) فى البدن : ناقصة فى س .
(٩) س : الهيولى إلا بفساد وليست النفس كذلك بل هى مفارقة البدن بلا فساد والهيولى أيضاً ...
(١٠) س : أى .
(١١) س : أثراً والمعلول مؤثراً — وهذا ...
(١٢) س : للمؤثر .
(١٣) ط : التى .

الميمر الثالث[١]

[١١٥ ا] من كتاب أثولوجيا

إذ[٢] قد بيّنّا على ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة ، ونظمنا القولَ فيه نظماً طبيعيًّا على توالى مجرى الطبيعة — فنقول الآن على إيضاح ماهية جوهر النفس . ونبدأ بذكر مقالة الجرمّيين الذين ظنّوا بخسارة رأيهم[٣] أن النفسَ ائتلاف اتّفاق الجرم واتحادُ أجزائه ، ونكشف عن دحوض حجتهم فى ذلك ، ونُظهِر قُبحَ ما يجرى[٤] إليه مذهبهم فإنهم نقلوا قوى الجواهر الروحانيّة إلى الأجرام ، وتركوا الأنفس والجواهر الروحانيّة مُعَرّاة من كلّ قوة .

فنقول : إن أفاعيل الأجرام إنما تكون بقُوىً ليست بجرمانيّة[٥] ؛ وهذه القوى تفعل الأفاعيل العجيبة . والدليل على ذلك ما نحن قائلون إن شاء الله تعالى : إن لكل[٦] جرمٍ كميةً وكيفية ، والكمية غير الكيفية . وليس يمكن أن يكون جِرْمٌ ما[٧] بغير كمية . وقد أقرّ بذلك الجِرْميون . فإن لم يمكن أن يكون جرم ما[٨] بلا كمية ، فلا محالة أن الكيفية ليست بجرمٍ . وكيف يمكن أن تكون الكيفية جِرْماً وليست بواقعةٍ[٩] تحت الكمية ! إذ كان كل جِرْمٍ واقعاً تحت الكمية . والكيفية ليست[١٠] بجرمٍ ؛ وإن[١١] لم تكن الكيفية جرماً ، فقد بطل قولهم إن الأشياء أجرامٌ .

ونقول أيضاً كما قلنا آنفاً[١٢] : إن كل جرم وكلّ جثة إذا جُزّئت أو اختلّ منها قدرٌ ما

---

(١) قبله البسملة فى س . — من كتاب أثولوجيا : ناقص فى س .

(٢) س : وإذ قد أثبتنا على ... — ح : وإذ قد ...

(٣) ط : بخسارتهم .

(٤) كذا فى النسخ — فهل صوابها : يجر ؟

(٥) س : بجرمية .

(٦) س : الكل .

(٧) ما : ناقصة فى س .

(٨) ما : ناقصة فى س .

(٩) س : واقعة تحت الكم .

(١٠) س : وليست .

(١١) س : فإن .

(١٢) آنفاً : ناقصة فى ط ، ح .

لم تبق على حالها الأولى من العظم[1] والكمية ، وتبقى الكيفيات على حالتها الأولى من غير أن ينتقص منها[2] شيء ، لأنّ الكيفيّة فى جزء الجرم كهيئتها[3] فى الجرم كله[4] كحلاوة العسل ، فإن الحلاوة التى فى الرطل من العسل هى الحلاوة التى فى نصف رطل بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كميته ؛ وليست كمّية رطلٍ من العسل كالكمية التى فى نصف رطل منه[5] . فإن كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم العسل ، فليست الحلاوة بجرمٍ . وكذلك يكون سائر الكيفيات كلها .

ونقول : إنه لو كانت القوى أجراماً ، لكانت القوى الشديدةُ ذات[6] جُثَث عظامٍ ، ولكانت القوى الضعاف ذات جثث لطاف . فأمّا الآن فإنه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة . وذلك أنه ربما كانت الجثةُ لطيفةً وكانت[7] القوة شديدة . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إنه لا ينبغى لنا أن نضيف القوة إلى عِظَم الجثة ، بل إلى شىء آخر لا جُثّة له ولا عِظَم .

ونقول : إن كانت هيولى الأجرام كلها واحدةً وكانت جرماً ما بزعمهم ، فإنما صارت تفعل أفاعيل مختلفة بالكيفيات [١٥ ب] التى فيها . فإنّهم لم يعلموا أن الأشياء التى صارت فى الهيولى إنما هى **كلمات فواعل** ليست هيولانيات ولا جرمانيات . فإن قالوا : إن الحىّ إذا ما بَرَد[8] دمه وانفشّتْ الريح الغريزية التى فيه — هَلَكَ ولم يَبْقَ . فإن[9] كانت النفس جوهراً غير جوهر الدم والريح وسائر الأخلاط التى فى البدن ، ثم عدمها[10] البدن — لَمّا مات الحىُّ إذا[11] كانت النفس غير هذه الأخلاط . [12]قلنا : إن الأشياء التى تقيم الحىّ ليست هى الأخلاط البدنية فقط[12] ، لكن هى أشياء أُخَر غيرها أيضاً ؛

---

(١) ص : العظمة .
(٢) ط : منه .
(٣) ط : كيفيتها .
(٤) كله : ناقصة فى ط ، ح .
(٥) ص + من العسل .
(٦) هنا تحريف شديد فى ص .
(٧) وكانت : ناقصة فى ص .
(٨) ص : إذا برت (!) .
(٩) ص : ولو .
(١٠) ص : حذفها .
(١١) ط ، ح : إذا . — ص : إذ .
(١٢) ما بين الرقمين ناقص فى ص .

وقد[1] يحتاج الحيُّ إليها فى قيامه وثباته . وإنما هذه الأشياء بمنزلة الهيولى للبدن : تأخذها النفس وتهيؤها على صورة البدن لأن[2] البدن سيّالٌ . فلولا أن النفس تمدُّ جوهر البدن بهذه الأخلاط لما ثبت[3] الحيُّ كثيرَ شىء . فإذا فنيت[4] هذه العناصر ولم تجـد النفس عنصراً تمدُّ به البدن فعند ذلك يهلك الحيُّ ويفسد . والأخلاط[5] إنما هى علة هيولانية للحى ، والنفس علة فاعلة[6] . والدليل على ذلك أنّا نجد بعض الحيوان لا دم له ، وبعضه لا ريح له[7] غريزية . ولا يمكن أن يكون حىٌّ من الحيوان غير ذى نفس ألبتة . فليست النفس إذن بجرم .

ونقول : إن كانت النفس جرماً ، فلا بدّ لها من أن تنفذ فى سائر[8] البدن وتمتزج به[9] كامتزاج الأجرام إذا اتصل بعضُها ببعض . وإنما تحتاج النفس أن تنفذ فى جميع البدن لِتُنيل الأعضاء كلّها من قوّتها . فإن كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الأجرام ببعضٍ ، لم تكن النفس نفساً بالفعل . وذلك أن الأجرام إذا امتزج بعضها ببعضٍ واختلطت ، لم يبقَ واحدٌ منها على حاله[10] الأوّل بالفعل ، لـكنهما يكونان[11] فى الشىء بالقوة . فـكذلك[12] النفسُ إذا امتزجت بالبدن لم تكن نفساً بالفعل ، بل إنما تكون بالقوة فقط ، فتكون قد أهلـكت ذاتها كما تهلك الحلاوة إذا امتزجت بالمرارة . فإن كان هذا هكذا ، وكان الجِرْمُ إذا[13] امتزج بالجرم لم يبقَ واحدٌ منهما على حاله[14] — فـكذلك النفس إذا امتزجت بالبدن : فإذا لم تبق على حالها الأولى لم تكن نفساً .

ونقول : إن الجرم إذا امتزج بجرمٍ آخر احتاج إلى مكانٍ أعظم من مكانه الأوّل[15] ،

---

(١) ط : فقد .

(٢) لأن البدن : ساقطة فى ص .

(٣) ثبت ... شىء : محرفة فى ص .

(٤) ط : فنت .

(٥) والأخلاط : ناقصة فى ص .

(٦) ص : فاعلية .

(٧) ص : فيه .

(٨) ص : جميع .

(٩) به : ناقصة فى ص .

(١٠) ص : حاله الأولى .

(١١) ط : يكون .

(١٢) ط : فلذلك

(١٣) ص : قد امتزج بالجرم ولم يبق ...

(١٤) حاله ... على : ناقصة فى ص .

(١٥) ص : الأول ، وإذا انفصل منه وفارقه يكفيه مكان أقل . وليست النفس إذا اتصل بالبدن يعظم البدن ويحتاج إلى مكان أوسع . وكذلك إذا فارقت النفس ...

لا ينكر ذلك أحدٌ ولا يدفعه . والنفس إذا صارت إلى البدن لن يحتاج البدن إلى مكانٍ أعظم من مكانه الأوّل . وكذلك إذا فارقت النفسُ البدنَ لم يأخذ البدن مكاناً أقل من مكانه الأوّل . ولا ينكر ذلك أحدٌ ولا يدفعه . ونقول أيضاً إذا صار الجرم فى الجرم [١١٦] وامتزجا كبرت جثتهما وعظمت ؛ والنفس إذا صارت فى البدن لم تكبر جثة البدن ، بل هو أحرى أن يجتمع بعضُه إلى بعض ويقل . والدليل على ذلك أن النفس إذا فارقت البدن انتفخ[١] وعَظُمَ ، غير أنه عِظَمٌ فاسدٌ . فليست النفسُ إذاً[٢] بجرمٍ .

ونقول إن الجرم إذا امتزج بالجرم فإنه لا ينفذ بالجرم[٣] كله ، لأنه لا يقطع جميع أجزاء الجرم ، والجرم قد يقبل التقطيع[٤] إلى ما لا نهاية له . فان لجّوا[٥] وقالوا : إن الفضائل كلها جسمانية ذوات جُثَث — سألناهم وقُلْنا[٦] لهم : كيف تنال النفس الفضائل وسائر الأشياء المعقولة : أبأنها[٧] دائمة لا تبيد ولا تفنى ، أو بأنّها واقعة تحت الكون والفساد ؟ فإن قالوا [٨] إن النفس إنما تنال الفضائل لأنّها دائمة لا تبيد كانوا قد أقرّوا بما جحدوا فى ذلك . وإن قالوا[٨] إن النفس تنال الفضائل بأنّها واقعة تحت الكون والفساد — قلنا : فمن المكوِّن لها ؟ ومن أىّ العناصر تكوينها ؟ وسألناهم[٩] عن المكوّن أيضاً : أدائمٌ هو ، أم واقعٌ تحت الكون والفساد ؟ — وهكذا[١٠] إلى ما لا نهاية له . فإن قالوا إنه دائمٌ لا يفسد ، فقد حادوا[١١] عن قولهم بأن الأشياء كلها أجرام .

فنقول : إن كانت الفضائل دائمة لا تفسد كالصور المساحية ، فلا محالة أنها ليست بأجرامٍ ؛ فإن لم تكن أجراماً لم يكن ما فيها والعالم بها جرماً[١٢] اضطراراً — فنقول : إن كان الجرميّون إنما صيّروا[١٣] النفس فى حيّز الأجرام لأنهم رأوا الأجرام تفعل وتؤثر

---

(١) س : انتفخ البدن .
(٢) إذاً : ناقصة فى س .
(٣) س : فى الجرم .
(٤) ح ، ط : والنفس تقطع التقطيع ... — وما أثبتنا فى س .
(٥) ط : حجوا .
(٦) س : سألناهم : أخبرونا كيف ...
(٧) س : بأنها .
(٨) ما بين الرقمين ناقص فى س .
(٩) س : ونسألهم .
(١٠) س : وهذا مالا ...
(١١) ط : جاروا .
(١٢) س : جرماً أيضاً.
(١٣) س : حيزوا النفس فى جزء الأجرام لعله فى حيز لأنهم رأوا ...

آثاراً مختلفة — وذلك أنها تُسخّن وتبرّد وتُيَبّس[١] وترطّب — فظنوا أن النفس جرمٌ أيضاً لأنها تفعل أفاعيل مختلفة وتؤثر آثاراً عجيبة ، فليَعْلموا[٢] أنهم جهلوا كيف تفعل الأجرام وبأىّ القوى تفعل ، وأنّها إنما تفعل بالقوى التي فيها التي[٣] ليست بجرميّة . وإن لَجّوا وقالوا : بل إنما تفعل الأجرام أفاعيلها بأنفسها لا بشىء آخر فيها غيرها — قلنا إنّا وإن جوّزنا لكم ذلك فإنّا لا نجعل هذه الأفاعيلَ من حيّز النفس ، أعنى التسخين والتبريد وما أشبه ذلك ، بل من حيّز النفس : المعرفةُ والفكرةُ والعلمُ والشوق والتعهّد والتدبير[٤] والحكم . فلهذه القوى وأشباهها جوهرٌ غير جوهر الأجسام . فأما الجرميون فإنّهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية إلى[٥] الأجرام، [١٦ب] وتركوا الجواهر الروحانية خِلْواً مُعَرّاةَ من كل قوة . فإن كان هذا هكذا ، وكان الجرم ينفذ فى الجرم كله ، فإنه[٦] ينفذ[٧] فى الأجزاء ولا يتناهى . وهذا باطلٌ ، لأنه لا يمكن أن تكون الأجزاء غير متناهية بالفعل . فإن لم يكن ذلك ، فإن الجرم لا ينفذ فى الجرم كله ، والنفس[٧] تنفذ فى البدن كله وفى جميع أجزائه ، لا تحتاج فى نفاذها فى الجرم إلى أن تقطع الأجزاء كلها[٨] قطعاً جزئياً بل تقطعها قطعاً كلياً ، أى تحيط بجميع أجزاء الجرم لأنها[٩] علة للجرم ، والعلة أكثر من المعلول[٩] . ولن تحتاج إلى أن تقطع معلولها بنوع المعلول ، بل بنوع آخر أعلى وأشرف .

فإن قالوا : إن الروح الغريزىّ الطبيعى لما صار فى الاسطُقس البارد[١٠] وتبقى فى البرد لَطُف وصار نفساً — قلنا : إن[١١] هذا محالٌ قبيحٌ جداً . وذلك أن كثيراً من الحيوان يغلب عليه الاسطقسّ الحارُّ ، وله مع ذلك[١٢] نفسٌ من غير أن تكون قد صارت فى خواص البرودة . وإن[١٣] قالوا إن الطبيعة قبل النفس ، وإنما تكون النفس مِنْ قِبَل اتصال الطبائع الخارجة[١٤] منها — قلنا : إنه يعرض فى قولكم هذا أمرٌ قبيحٌ جداً عند ذوى

(١) ص : وتنشر فظنوا ...
(٢) ط : فليتعلموا .
(٣) التى : ناقصة فى ص .
(٤) ص : والتدبير المحكم .
(٥) إلى ... الروحانية : ناقصة فى ص .
(٦) ص : وإنه .
(٧) ما بين الرقمين ناقص فى ص .
(٨) كلها : ناقصة فى ص .
(٩) ما بين الرقمين مكرر فى ص .
(١٠) ط : الباردة .
(١١) إن هذا : ناقصة فى ص .
(١٢) ص : على ذلك .
(١٣) ص : فقالوا إن قيل النفس وإنما ...
(١٤) ص : الخارج . قلنا ...

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الألباب . وذلك أنكم إن[1] جعلتم الطبيعة قبلَ النفس وعلة لها لزمكم فى ذلك أن تجعلوا النفس قبل[2] العقل وعلةً له ، وأن تجعلوا العقل بعد الطبيعة ؛ وهذا قبيحٌ جداً ، وذلك أنهم جعلوا الأفضل[3] دون الأدنى والأعمّ بعد الأخص ، وهذا محالٌ غير[4] ممكن ؛ بل العقل قبل الأشياء المبتدعة كلها ، ثم النفس ، ثم الطبيعة ؛ وكلما سلك سفلاً كان الشيء أدنى وأخصّ ، وكلما سلك عُلْواً كان الشيء أفضل وأعمّ وإن لَجّوا وقالوا : إن العقل بعد النفس ، والنفس بعد الطبيعة — لَزِمَ من قولهم أن يكون الإله — تبارك وتعالى ! — بعد العقل ، واقعاً تحت الكون والفساد ، عالماً بعَرَضٍ ، وذلك محالٌ[4] لأنه إن أمكن أن يكون هذا الترتيب حقًّا أمكن أن يكون[5] لا نفس ولا عقل ولا إله — وهذا محالٌ قبيحٌ جداً[6] . وأما نحن فنقول إن الله — عز وجلّ[7] — علة للعقل ، والعقل علة للنفس ، والنفس علة للطبيعة ، والطبيعة علة للأكوان كلها[8] الجزئية . غير أنه وإن كانت الأشياء بعضُها علة لبعض[9] فإن الله تعالى علةٌ لجميعها كلها : غير أنه علة لبعضها بغير توسُّط وهو الذى جعل العلة كما قلنا فيما سلف . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون إن شاء الله تعالى :

إن[10] الشيء بالقوة لا يكون شيئاً بالفعل إلا[11] أن يكون شيء آخر يخرجه إلى الفعل ، وإلا لم يخرج من القوة إلى الفعل ، [١٧ ا] لأن[12] القوة لا تقدر على أن تصير إلى الفعل من ذاتها ، لأنه إذا لم يكن شيء بالفعل ، فأين تلقى القوة بصرها ؟ وأنى تأتى ؟ فأما الشيء الكائن بالفعل فإنه إذا أراد أن يُخرِج[13] شيئاً من القوة إلى الفعل فإنه إنما ينظر إلى نفسه ، لا إلى خارج ، فيخرج تلك القوة إلى الفعل ، ويبقى هو دائماً على حالة واحدة ، لأنه

---

(١) إن : ناقصة فى ص . (٢) ص : لا قبل .
(٣) ص : الأفضل بعد الأدنى وجعلوا الأخص قبل الأعم ، وهذا محال .
(٤) غير ممكن ... وذلك محال : كله ناقص فى ص .
(٥) ص : لا يكون نفس . (٦) ص : وهذا قبيح محال .
(٧) ص : تبارك وتعالى . (٨) كلها : ناقصة فى ص .
(٩) ص : لبعض بتوسط وعلة لبعضها بغير توسط وهو الذى جعل ...
(١٠) ص : لأن . (١١) ص : إلا أن يكون آخر ما بالفعل وإلا ..
(١٢) لأن ... الفعل : ناقص فى ص
(١٣) ص : يخرج الشيء من القوة فإنه إنما ينظر إلى خارج ...

لا حاجة به إلى أن يصير إلى شيء آخر ، إذ هو ما هو بالفعل . وإذا أراد أن يخرج الشيء من القوة إلى الفعل لم يحتج إلى أن ينظر من ذاته إلى خارج ، بل إنما ينظر إلى ذاته فيخرج الشيء من القوة إلى الفعل . — فإن كان هذا هكذا قلنا إن الشيء الكائن بالفعل هو أفضل من الشيء الكائن بالقوة وأعم . والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الأجرام ، لأنها هي[١] ما هي بالفعل دائما . فالعقل والنفس قبل الطبيعة . غير أنه ينبغي أن يعلم[٢] أن النفس ، وإن كانت هي ما هي بالفعل ، فإنها معلولة من العقل لا تعلل[٣] ما يخرج إلى الفعل . والعقل ، وإن كان هو ما هو بالفعل ، فإنه معلول من العلة الأولى ، لأنه إنما[٤] هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الأولى ، وهي الآنية الأولى . غير أنه وإن كانت النفس في[٥] الهيولى تفعل ، والعقل يفعل في النفس ، فإنما[٦] تفعل النفس في الهيولى الصورة ، ويفعل العقل في النفس الصورة أيضاً .

فأما[٧] الباري — عز وجل — فإنه يحدث آنيات الأشياء وصورها ؛ غير أنه يحدث بعض الصور بغير توسط ، وبعضها بتوسط . وإنما تحدث آنيات الأشياء وصورها لأنه هو الشيء الكائن بالفعل حقاً ، بل هو الفعل المحض . فإذا فعل فإنما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة ؛ وأما العقل ، فإنه وإن كان[٨] هو ما هو بالفعل فإنه لما كان من فوقه شيء آخر نالته قوة ذلك الشيء . ومن أجل ذلك يحرص على أنه يتشبه بالعقل[٩] الأول الذي هو فعل محض . فإذا أراد فعلا فإنما ينظر إلى ما هو فوقه فيفعل فعله غاية في النقاوة . وكذلك النفس : وإن[١٠] كانت هي ما هي بالفعل ، فإنها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوته . فإذا[١١] فعلت فإنما تنظر إلى العقل فتفعل ما تفعل . فأما الفاعل الأول[١٢] — وهو فعل

---

(١) ص ، ح ، ط : لأنه هو ما هو بالفعل .
(٢) ح : تعلم .
(٣) ص : ما تفعل . ح : لا تعقل .
(٤) هو : ناقصة في ص .
(٥) ص : تفعيل في الهيولى .
(٦) ط : وإنما .
(٧) ص : فإن الله — تبارك وتعالى — هو الذي يحدث ...
(٨) ط ، ح : وإن كان العقل هو ...
(٩) ص : بالفاعل .
(١٠) ط : فإن .
(١١) ص : إذا .
(١٢) الواو ناقصة في ط . — ص : الذي هو ...

محض — فإنه[1] يفعل فعله وهو ينظر إلى ذاته لا إلى خارج منه لأنه ليس خارجا منه شيء آخر هو أعلى منه ولا أدنى .

فقد بان إذن وصحَّ أن العقل قبل النفس ، [١٧ ب] وأن النفس قبل الطبيعة ، وأن الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وأن الفاعل الأول قبل الأشياء كلها ، وأنه مُبْدِعٌ[2] ومُتَمِّمٌ معاً ، ليس بين إبداعه الشيء وإتمامه فرقٌ ولا فصلٌ ألبتة . — وإن كان هذا هكذا ، رجعنا وقلنا : إن كانت النفس هى ما هى بالفعل لا بالقوة ، فلا يمكن أن تكون مرة بالفعل ، ومرة بالقوة ؛ والجرم قد يكون مرة جرماً بالقوة ، ومرة جرماً بالفعل . فليست النفس إذاً بروح غريزيّ ولا بجرم ألبتة .

فقد بان وصح بما ذكرنا أن النفس ليست بجرمٍ . وقد ذكر أناسٌ[3] من الأولين واحتجوا بحجج غير[4] هذه الحجج ، غير أنَّا نكتفى بما ذكرنا ووصفنا : أن النفس ليست بجرم .

ونقول[5] : إن كانت النفس طبيعة غير طبيعة الأجرام فينبغى لنا أن نفحص هذه الطبيعة ، ونعلم ما هى : أَثَرًا اها فى ائتلاف الجرم ؟ فإن أصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا إنها ائتلاف الأجرام كالائتلاف الكائن من[6] أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا امتدت قبلت[7] أثراً ما وهو الائتلاف . وإنما عنوا بذلك أن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث منها[8] ائتلاف لم يكن فيها والأوتار غير ممدودة . وكذلك[9] الإنسان إذا امتزجت أخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاصٌ ، وذلك الامتزاج الخاصُّ[10] هو يُحْيِي البدن ، والنفسُ إنما[11] هى أثرٌ لذلك المزاج — وهذا القول شنيع[12]

---

(١) ص : فإنه إما ...
(٢) ص : مبتدع .
(٣) ص : ناس .
(٤) غير هذه الحجج : ناقصة فى ص .
(٥) ط : منقول .
(٦) ط : فى .
(٧) ط : قبل إنزارها (!) — وهو تحريف شنيع . ح : قبل أثراً ما .
(٨) ط : فيها .
(٩) ط : وكذا .
(١٠) محرفة فى ص .
(١١) إنما : ناقصة فى ص .
(١٢) ص : ممتنع . — ط : فقد .

وقد أكثرنا الرد على قائله بحجج قوية مقنعة شافية ، ونحن مثبتون ذلك فى المستأنف إن شاء الله تعالى ، وقائلون إن النفس هى قبل الائتلاف ، وذلك أن النفس هى التى أبدعت الائتلاف فى البدن وهى القيّمة عليه ، وهى التى تقمع البدن وتمنعه من أن يفعل كثيراً من الأفاعيل[١] البدنية الحسية . وأما الائتلاف فإنه لا يفعل شيئاً ولا يأمر ولا ينهى والنفس جوهر ، والائتلاف ليس بجوهر[٢] بل عَرَضٌ يعرض من امتزاج الأجرام . وإذا كان الائتلاف حسناً متقناً ، فإنما تعرض منه الصحة فقط من غير أن يعرض منه حسٌّ أو وهم أو فكر أو علمٌ ألبتة . وأيضاً إن كان الائتلاف إنما يعرض من ائتلاف الأجرام ، وكان الائتلاف نفساً ، وكان مزاج كل عضو من أعضاء البدن غير مزاج صاحبه ، ألفيت فى البدن أنفسٌ كثيرة — وهذا شنيعٌ[٣] جداً . وأيضاً إن كان الائتلاف هو النفس ، وإنما يكون الائتلاف من[٤] امتزاج الأجسام ، والأجسام لا تمتزج[٥] إلا بمازج — كان لا محالة قبل النفس التى هى الائتلاف . فالائتلاف نفسٌ فاعلةٌ للائتلاف . وإن قالوا [١٨ أ] إن الائتلاف بلا مؤلف ، وكذا المزاج بغير مازج — قلنا : ليس ذلك كذلك ، لأنّا نرى أوتار آلات الموسيقار لا تتألّف من ذاتها لأنها ليست كلها مؤلفة ، وإنما المؤلِّف[٦] هو الموسيقار الذى يمدّ الأوتار ويؤلّف بعضها إلى بعض ، ويؤلف[٧] أيضاً أثراً مطرباً . فكما أن الأوتار ليست بعلة لائتلافها ، فكذلك[٨] الأجسام ليست بعلة لائتلافها ، ولا تقدر على أن تؤثر الائتلاف ، بل من شأنها قبول الآثار[٩] الحسية . فليس ائتلاف الأجسام إذن هو النفس .

---

(١) ط : أفاعيل .

(٢) ص : « بجوهر والائتلاف إنما يعرض من امتزاج مزاج صاحبه ، ألفيت » — وفى هذا نقص كثير .

(٣) ص : قبيح .

(٤) ط : فى .

(٥) ص : إلا بممازج — ح : لا تمتزج بمزاج .

(٦) ص : يؤلف الموسيقار وهو الذى يميل الأوتار ...

(٧) ص : ويؤلف منها وتراً مطرباً مكان (!) الأوتار ...

(٨) فكذلك ... لائتلافها : ناقصة فى ص .

(٩) الآثار الحسية : محرفة جداً فى ص .

ونقول : إن كانت النفس ائتلاف الأجسام ، والأجسام هى التى تؤلف أنفسها ، لزم من قولهم أن تكون الأشياء ذوات الأنفس مركبة من أشياء لا نفس لها ، وأن[١] الأشياء كانت أولاً بلا طقس[٢] ولا شرح ، ثم طُقِّسَتْ بغير مُطقِّس ، أعنى النفس ، بل إنما انطقست بالبخت والاتفاق ، وهذا ممتنع غير ممكن أن يكون فى الأشياء الجزئية أو فى الأشياء الكلية . وإذ[٣] كان هذا غير ممكن ، فليست النفس إذن هى ائتلاف الأجسام بعضها ببعض .

فإن قالوا : إنه قد اتفقت[٤] أفاضل الفلاسفة على أن النفس تمام البدن ، والتمام ليس بجوهر ، فالنفس إذن ليست بجوهر لأن تمام الشىء إنما هو جوهر الشىء[٥] — قلنا : إنه ينبغى أن نفحص عن قولهم إن النفس تمام ما ، وبأى المعانى سموها انطلاشيا[٦] : فنقول إن أفاضل الفلاسفة ذكروا أن النفس فى الجرم[٧] إنما هى بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفساً ، كما أن الهيولى بالصور تكون جسما . إلا أنه وإن كانت النفس صورة الجسم[٨] ، فإنها ليست بصورة لكل جسم بأنه جسم ، بل إنما هى صورة لجسم ذى حياة بالقوة . فإن[٩] كانت النفس تماماً على هذه الصفة ، لم تكن من حيز الأجرام . وذلك أنها لو كانت صورة للجسم كالصورة الكائنة فى صنم[١٠] النحاس ، كانت إذا انقسم الجسم وتجزأ ، انقسمت هى أيضاً وتجزأت ؛ وإذا قطع عضو من أعضاء الجسم قطع بعضها أيضاً ، وليس ذلك كذلك . فليست النفس إذن بصورة تمامية كالصورة الطبيعية والصناعية[١١] ، بل إنما هى تمام لأنها

---

(١) ص : وأن للأشياء أوائل بلا طقس ... ثم طقس بلا مطقس .

(٢) طقس : تعريب للكلمة اليونانية τάξις = نظام ، ترتيب . — والتطقيس : الترتيب على نظام معين .

(٣) ط : وإن .

(٤) ص : اتفق .

(٥) الشىء : ناقصة فى ص .

(٦) ἐντελέχεια = التمام ، الكمال — والإشارة هنا إلى تعريف أرسطو للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة (كتاب : « فى النفس » ٤١٢ ب س ٥ — س ٦) .

(٧) ط : فى الجوهر — وهو تحريف شنيع .

(٨) ص : لجسم .

(٩) ط : وإن .

(١٠) ص : الصنم النحاسى .

(١١) والصناعية ... كالصورة الطبيعية : ناقص فى ص .

هى المتممة للجسم حتى يصير ذا حس وعقل . — ونقول : إن كانت النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعية ، فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينة منه ! وكذلك فعلها أيضاً فى اليقظة إذا رجعت إلى ذاتها : فإنه[١] ربما [١٨ب] رجعت إلى ذاتها ورفضت الأمور الجسمانية ، غير أن ذلك إنما يبين من فعلها لَيْلاً من أجل سكون الحواس وبطلان أفاعيلها . ولو كانت النفس تماما للبدن بأنه بدن لما فارقته ، ولما علمت الشىء البعيد ، ولكانت[٢] إنما تعلم الأشياء الحاضرة كمعرفة الحواس ، فتكون هى والحسائس شيئاً واحداً ؛ وليس ذلك كذلك لأن النفس تعرف الشىء وإن[٣] بعد عنها وتعرف الآثار التى تقبل الحسائس وتميزها كما قلنا مراراً . ومن شأن الحسائس أن تقبل آثار الأشياء فقط ، فأما المعرفة والتمييز فللنفس .

ونقول إنه لو كانت النفس صورة تمامية طبيعية[٤] ، لَمَا خالفت البدن فى شهواته وكثير من أفاعيله ، بل كانت غير مخالفة له فى شىء من الأشياء[٥] ، وكان البدن إذا أثر فيه أثرما كان ذلك الأثر فى النفس أيضاً ، ولكان الإنسان ذا حسائس فقط لأن من شأن البدن الحس ، وليس من شأنه الفكر والعلم والروية . وقد عرف ذلك الجرميون ، فمن أجل ذلك اضطروا إلى الاقرار بنفس أخرى وعقل آخر لا يموت . فأما[٦] نحن فقائلون إنه ليست نفس أخرى غير هذه النفس الناطقة التى فى البدن الآن ، وهى التى قالت الفلاسفة إنها انطلاشيا البدن . غير أنهم إنما[٧] ذكروا أنها انطلاشيا وصورة تمامية[٨] بنوع آخر غير النوع الذى ذكره الجرميون ، أعنى أنها ليست تماماً كالتمام الطبيعى المفعول[٩] ، بل إنما هى تمام فاعل[١٠] أى يفعل التمام . فبهذا المعنى قالوا إنها[١١] تمام البدن الطبيعى الآلى ذى النفس والقوة .

« تم الميمر الثالث بحمد الله وحسن توفيقه »

---

(١) فإنه ... ذاتها : ناقصة فى ص .
(٢) ص : وإذا كانت .
(٣) ص : نأى .
(٤) ص : وطبيعية .
(٥) ص : الأشياء أراده البدن .
(٦) ط : فإذا نحن قائلون...فهى التى قالت...
(٧) ص : إذا ذكر انطلاشيا البدن وصورة تمامية .
(٨) ط ، تميمية .
(٩) ص : المفعول به .
(١٠) ط : وفاعل .
(١١) ط : إنه .

الميمر الرابع
من كتاب أثولوجيا
في شرف[1] عالم العقل وحسنه

ونقول : إن من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه[2] ووساوسه وحركاته كما وصفه[3] صاحب الرموز من نفسه — قدر[4] أيضاً في فكرته على الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه ، فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو[5] فوق العقل ، وهو نور الأنوار وحُسْن كلِّ حُسْنٍ وبهاء كل بهاء . فنريد الآن أن نصف حُسْنَ العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا ، وكيف الحيلة في الصعود إليه والنظر إلى ذلك البهاء والحسن الفائق .

فنقول : إن العالم الحسي والعالم العقلي موضوعان أحدهما ملازق[6] للآخر . وذلك أن العالم العقلي محدث للعالم الحسي ، والعالم العقلي [١٩ ا] مفيد فائض على العالم الحسي؛ والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي تأتيه[7] من العالم العقلي . ونحن[8] ممثلون هذين العالمين وقائلون إنهما يشبهان حجرين ذوي قدر من الأقدار ، غير أن أحد الحجرين لم يُهَنْدَم ولم تؤثر فيه الصناعة ألبتة ، والآخر مهندم وقد أثرت فيه الصناعة وهيأته هيئة يمكن أن تنتقش[9] فيه صورةُ إنسان ما أو صورة بعض الكواكب ، أعني تُصَوَّر فيه فضائل الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم . فإذا[10] فرق بين الحجرين فُضِّل الحجر[11] الذي أثرت فيه الصناعة وصوّرته بأفضل[12] الصور وأحسن الزينة — من الحجر الذي لم ينل من حكمة

---

(١) ص : في شرف العلم وحسنه

(٢) حواسه : ناقصة في ص .

(٣) ص : وصف .

(٤) ص : وقدر .

(٥) هو : ناقصة في ص .

(٦) ص : بلزق .

(٧) ط : ثابتة في العالم — وهو تحريف ظاهر .

(٨) ح : ونحن ممتثلون .

(٩) ط : تنفسر . ص : تنقش .

(١٠) ط : وإذا .

(١١) ص : استبان فضل الحجر ... — الذي : ناقصة في ح .

(١٢) ص : أفضل الصور وأحسنها من الحجر ...

الصناعة شيئاً ألبتة فيه[١] . وإنما فضل أحد الحجرين على الآخر لا بأنه حجر لأن[٢] الآخر حجر أيضاً ؛ لكنه إنما فضل عليه بالصورة التى قَبِلها من الصناعة ؛ وهذه الصورة التى أحدثتها الصناعة فى[٣] الحجر لم تكن فى الهيولى ، لكنها كانت فى عقل الصانع الذى توهمها وعقلها قبل أن تصير فى الحجر ؛ والصورة كانت فى الصانع ليس كما نقول إن للصانع عينين ويدين ورجلين ، لكنها كانت فيه بأنه عالم[٤] بتلك الصورة الصناعية التى أحكمها وصار يعمل بها ويؤثر فى العناصر آثاراً حسنة وصوراً[٥] فائقة .

فإن[٦] كان هذا هكذا ، قلنا إن الصورة التى أحدثها الصانع فى الحجر كانت فى الصناعة أحسن وأفضل مما[٧] فى الصانع ؛ والصورة التى فى الصناعة ليست هى التى أتت إلى الحجر بنفسها فصارت فيه ، بل تبقى ثابتة فى الصناعة وتأتى منها صورة أخرى إلى الحجر هى أقلّ وأدنى حُسْناً بتوسُّط[٨] الصانع ، ولا الصورة التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّة محضة على نحو ما أرادت الصناعة التى[٩] هى نفس الصانع ، لكنّها إنما حصلت فى الحجر على نحو قبول الحجر أثر الصنعة . فالصورة فى الحجر حسنةٌ نقيّة ، غير أنها فى الصناعة أحسن وأتقن وأكرم وأفضل جداً وأشد تحقيقاً من اللاتى فى الحجر . وذلك أن الصورة كلما انبسطت فى الهيولى فعلى قدر ذلك الانبساط[١٠] يكون ضعفها وقِلة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى[١١] واحدةً لا تفارقه ؛ وذلك أن الصورة التى انتقلت من حامل إلى حامل ، أى إذا امتثلت[١٢] فى حامل ، ثم من ذلك الحامل إلى حامل آخر — ضَعُفَ وقلّ حُسْنُها والصدق فيها . وكذلك القوة إذا صارت فى قوة أخرى ضعفت ، والحرارة إذا صارت فى حرارة أخرى ضعفت ، والحُسْن إذا صار فى حسن آخر ومُثِّل فيه من[١٣] حسن آخر [١٩ ب] قلّ حسنه ولم يكن مثل الأول فى حسنه ، ونقول بقول وجيز[١٤]

---

(١) ص : منه .
(٢) ص : لأن الحجر الآخر ...
(٣) ط : من .
(٤) ح : عالم بتلك الصناعة التى أحكمها .
(٥) ط : وصورة .
(٦) ط : وإن .
(٧) ص : منها — ح : خ الصانع .
(٨) بتوسط الصانع : ناقصة فى ص .
(٩) التى ... الصانع : ناقصة فى ص .
(١٠) الانبساط : ناقصة فى ص .
(١١) ص : هيولى واحداً ...
(١٢) ط : مثلت .
(١٣) ح : أى فى حسن آخر .
(١٤) وجيز : ناقصة فى ص .

مختصر : إن كان كل فاعل هو أفضل من المفعول ، فكلُّ مثالٍ هو أفضل من المثول المستفاد منه . وذلك أن الموسيقار[1] إنما كان من الموسيقية ، وكل صورة حسنة إنما كانت من صورةٍ قبلها وأعلى منها . وذلك أنها[2] إن كانت صورة صناعيّة فإنما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه ؛ وإن كانت صورة طبيعية فإنما كانت من صورة عقلية هي قبلها وأولى منها . فالصورة الأولى العقلية هي أفضل من الصورة الطبيعية ، والصورة الطبيعية هي أفضل من الصورة التي في علم الصانع ، والصورة المعقولة التي في الصانع هي أفضل وأحسن من الصورة المعمولة[3] : فالصناعة إنما تتشبه بالطبيعة ، والطبيعة تتشبه بالعقل .

فإن قال قائل : فإن كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة ، فما[4] دامت الصناعة دامت الطبيعة ، لأنها تتشبه بالطبيعة[5] في أعمالها — قلنا له : إنه ينبغي إذن أن تدوم الطبيعة لأنها تتشبه في أفاعيلها بأشياء أخرى ، أي بالعقلية التي فوقها وأعلى منها . ونقول : إن الصناعة إذا أرادت أن تمثّل شيئاً لم تُلْقِ بصرها على المثال فقط وتشبه علمها به ، لكنها ترقى إلى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال ، فيكون حينئذ عِلْمُها أحسن وأتقن . وربما كان الشيء الذي تريد الصناعة أن تأخذ رسمه وصنعته — وجدته ناقصاً أو قبيحاً فتتمّمه وتحسّنه . وإنما كان يقوّى الصناعة أن تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسْن والجمال الفائق . فلذلك تقدر أن تحسِّن القبيح وتُتمّ الناقص على نحو قبول العنصر الذي يقبل آثارها . والدليل على صدق ما قلنا فيدياس[6] الصانع : فإنه لما أراد أن يعمل صنم المشترى لم يَرْقَ في شيء من المحسوسات ولم يلق بصره على شيء يشبه به علمه ، لكنه ترقّى بتوهُّمه فوق الأشياء المحسوسة ، فصوّر المشترى بصورة حسنة جميلة فوق كلّ حُسْن وجمال في الصور الحسنة . فلو أن المشترى أراد أن يتصور

---

(١) ط : الموسيقى . (٢) ص : أنه .

(٣) هنا نقص وتحريف كثير في ص . (٤) ح : فإن .

(٥) ط : الطبيعة — في أعمالها ... ينبغي : ناقصة في ح .

(٦) ط : فيدأوس . ح : فيدراس — ص : فيدناس . — وهو فيدياس **Pheidias** (حوالى سنة ٥٠٠ ق . م) ابن خرميدس ، من أكبر الفنانين في آثينة ؛ كان رساماً ومعمارياً ، ولكنه برز خصوصاً واشتهر بالنحت . ومن أشهر تماثيله ثلاثة تماثيل للإلاهة آثينية وضعت على الأكروبولس ، وكان أحدها بالعاج والذهب . ومن أبرع تماثيله تمثال ضخم ، صنع أيضاً بالعاج والذهب ، للإله زيوس (المشترى) أقيم في أولومبيا ؛ وهو الذي يشير إليه المؤلف هاهنا .

بصورة من الصور ليقع تحت أبصارنا لم[1] يقبل إلا الصورة التي عملها فيدياس[2] الصانع .

ونحن تاركون الصناعات هاهنا ، ونذكر أعمال الطبيعة التي أتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى ، وصَوَّرَتْ فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي أرادتها . وليس حُسْن الحيوان وجماله الدم[3] ، لأن الدم في كل الحيوان سواء لاتفاضُلَ فيه ، بل حُسْن الحيوان يكون باللون [٢٠ أ] والشكل والجبلّة المعتدلة ؛ فأما الدم فإنه مبسوط كأنه هيولىٰ لأبدان الحيوان . فإن كان الدم هيولى لأبدان الحيوان وهو[4] مبسوطٌ لاشكل فيه ولا جِبِلّة — فمن أين يظهر حُسْنُ الأنثى وآثاره[5] على البصر، التي من أجلها اضطرمت[6] الحرب بين اليونانيين وأعدائهم سنين كثيرة ؟ ومِنْ أين صار حُسْن الزُّهَرة في بعض النساء ؟ ومِنْ أين صار بعضُ الناس حسناً جميلاً لا يشبع الناظر من[7] النظر إليه ؟ ومن أين صار جمال الروحانيين، فإنه أيضاً لو أراد أحدُهم أن يتراءى[8] لرُئى بصورة فائقة لايوصف حُسْنها[9]؟ أفليس هذه الصورة التي ذكرنا إنما تأتى من الفاعل على المفعول ، كما تأتى الصورة الصناعية من الصانع إلى الأشياء المصنوعة ؟ فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الصورة المصنوعة حسنةٌ[10] ، وأحسنُ منها الصورة الطبيعية المحمولةُ في الهيولى . وأما الصورة التي ليست في الهيولى ، لكنها في قوة الفاعل ، فهي أكثر حُسْناً وأبهى[11] بهاء ، لأنها هي الصورة الأولىٰ ولا هيولى لها . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون من[12] أنه لو كان حُسْن الصورة إنما يكون من قِبَل الجثّة التي تحمل الصورة بأنها جثة ، لكانت الصورة — كلما عظمت الجثة التي تحملها — أكثر حُسْناً وتشويقاً للناظرين إليها منها إذا كانت في جثة صغيرة . وليس ذلك كذلك ، بل إذا كانت الصورة الواحدة في جثة صغيرة والأخرى في عظيمة ، حُرِّكت

---

(١) ط : لما .

(٢) ح : فيدراس . ط : فيداوس . ص : قيدناس .

(٣) كذا في النسخ — ولعله : بالدم .

(٤) ط : فهو .

(٥) في النسخ : وآثار . — ص : الأبصار .

(٦) ط : اضطربت .

(٧) ط . في .

(٨) ص : يتراءى — أي للناس — لرئى ...

(٩) ص : بحسنها فليس ...

(١٠) ص : غير حسنة .

(١١) ص : حسناً وبهاء .

(١٢) ط : في . — من : ناقصة في ص .

النفس إلى النظر إليهما بحركةٍ سواء . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إنه لا ينبغي أن يجعل جاعِلٌ حُسْنَ الصورة من قِبَل الجُثّة الحاملة ، بل إنما يكون حُسْنها من قِبَل ذاتها فقط . والدليل على ذلك أن الشيء ، مادام خارجاً منا ، فاسنا نراه ؛ وإذا صار داخلاً فينا ، رأيناه وعرفناه . وإنما يدخل فينا من[١] طريق البصر ، والبصر لا ينال إلاّ صورة الشيء فقط ، فأما الجثة فليس ينالها . — فقد بانَ إذن أن حُسْن الصورة لا يكون بالجثة الحاملة لها ، بل إنما يكون بنفس الصورة فقط . ولا يمنع كبر الجثة صورتها أن تصل إلينا من تلقاء أبصارنا ، ولا صِغَر الجثة . وذلك أن الصورة إذا جاءت[٢] إلى البصر حدثت الصورةُ التي صارت فيها وصورها . ونقول إن الفاعل إما أن يكون قبيحاً ، وإمّا أن يكون حسناً ، وإمّا أن يكون بينهما . فإن كان الفاعل قبيحاً لم يعمل خلافه ؛ وإن كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأحرى أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر ؛ وإن كان حسناً كان فعله حسناً أيضاً . فإن[٣] كان [٢٠ ب] هذا على ما وصفنا[٤] ، وكانت الطبيعة حسنةً ، فبالحرى أن تكون[٥] أعمالُ الطبيعة أكثر حسناً . وإنما خفي عنّا حُسْنُ الطبيعة لأنّا لم نقدر أن نبصر باطنَ الشيء ولم نطلب ذلك . لكنّا إنما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب من حُسْنه . ولو حرصنا أن نرى باطن الشيء ، لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه .

والدليل على أن باطن الشيء أحسن وأفضل من خارجه : الحركةُ ، لأنها تكون في باطن الشيء ، ومن هناك ابتداء الحركة ، ومَثَلُ ذلك المرئيُّ الذي تُرى صورته ومثاله . فإنه إذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذي صَوَّرها ، فترك[٦] النظر بالصورة وطَلَبَ أن يعرف المصوّر ؛ فالمصوّر هو الذي حرّكه للطلب فهو يأتي عنه . فأما صورته الظاهرة فلم يطلب . وكذلك باطنُ الشيء ، وإن كان لا يقع تحت أبصارنا ، فإنه هو الذي يحركنا ويهيجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو . فإن كانت الحركة إنما تبدأ من باطن الشيء ، فلا محالة حيثُ الحركةُ فهناك الطبيعة ، وحيث الطبيعة فهناك العقلُ الشريف ، وحيث

(١) ط : في .
(٢) ط : جازت البصر .
(٣) ط : وإن .
(٤) ح : وصفناه . ص ـ وكانت أعمال الطبيعة حسنة .
(٥) ص : تكون الطبيعة .
(٦) ح ، ط : فيترك . ص : ترك .

فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال . — فقد بان أن باطنَ الشيء أحسنُ من ظاهره كما بيّنا وأوضحنا . ونقول : إنّا قد[1] نجد الصورة الحسنة فى غير الأجسام مثل الصور التعليمية فإنها ليست جسمانية لكنها أشكالٌ ذوات[2] خطوط فقط ، ومثل الصور التى تكون فى المرء المزوّق ومثل الصور التى فى النفس ، فإنها الصورة الحسنة حقًّا ، أعنى صور النفس : الحلمَ والوقار وما يشبههما . فإنكّ ربما رأيت المرء حليماً وقوراً فيعجبك حُسْنُه من هذه الجهة . فإذا نظرت إلى وجهه رأيته قبيحاً سمجاً فتدع النظر إلى صورته الظاهرة وتنظر إلى صورته الباطنة فتعجب منها . فإن لم تُلْقِ بصرك إلى باطن المرء وألقيت بصرك إلى ظاهره لم تر صورته الحسنة ، بل ترى صورته القبيحة فتنسبه إلى القُبْح ولا تنسبه إلى الحُسْن فتكون حينئذ مسيئاً لأنك قضيت عليه بغير الحق ، وذلك أنك رأيت ظاهره قبيحاً فاستقبحته ، ولم تر حُسْن باطنه فتستحسنه ؛ وإنما الحسن الحق هو الكائنُ فى باطن الشىء لا فى ظاهره . وجُلُّ الناس إنما يشتاق إلى الحسن الظاهر ولا يشتاق إلى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه ، لأن الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم . فلهذه العلّة لا يشتاق الناس كلُّهم إلى معرفة الأشياء الحقيّة ، إلا القليل منهم اليسير ، وهم الذين ارتفعوا [٢١ ا] عن الحواسّ وصاروا فى حيّز العقل ، فلذلك لخصوا عن غوامض الأشياء ولطيفها ؛ وإيّاهم أردنا فى كتابنا الذى سمّيناه « فلسفة الخاصّة » ، إذ العامّة لم تستأهل هذا ولا بلغته عقولهُم .

فإن قال قائل : إنّا نجد فى الأجسام صُوَراً حسنة — قلنا : إن تلك الصورة إنما تنسب إلى الطبيعة ، وذلك أن فى طبيعة الجسم حُسْناً ما ؛ غير أن الحُسْن الذى فى النفس أفضل وأكرمُ من الحُسْن الذى فى الطبيعة . وإنما كان الحُسْن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس . وإنما يظهر لك حُسْنُ النفس فى المرء الصالح ، لأن المرء الصالح إذا ألقى عَنْ نفسه الأشياء الدنيّة[3] وزيّن[4] نفسه بالأعمال المرضية أفاض على نفسه النور الأول من نوره وصيّرها حسنة بهيّة . فإذا[5] رأت النفسُ حسنها وبهاءها علمت

---

(١) قد : ناقصة فى ص .
(٢) ط : ذوو .
(٣) ص : الدنسة .
(٤) ح ، ط : وتزين . — ص : وزين النفس بالأعمال ...
(٥) ص : وإن .

من أين ذلك الحُسن ولم تحتج فى علم ذلك إلى القياس ، لأنها تعلمه بتوسُّط العقل ؛ والنور الأوّل ليس هو بنورٍ فى شىء ، لـكنه نورٌ وحدَه ، قائم بذاته . فلذلك صار ذلك النور يُنير النفس بتوسُّط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة ، فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفاعيلها بصفاتٍ فيها لا بهويّتها . فأمّا الفاعل الأوّل فإنه يفعل الشىء بغير صفةٍ من الصفات ، لأنه ليست فيه صفةٌ ألبتة ، لـكنّه يفعل بهويّته ، فلذلك صار فاعلاً أوّلاً ، وفاعلَ الحسن الأول الذى فى العقل والنفس . فالفاعل الأوّل هو فاعلُ العقل الذى هو عقلٌ دائمٌ ، لا عقلنا ، لأنه ليس بعقلٍ مستفادٍ ، وليس هو مكتسباً . ونحن ممثّلون ذلك ، غير أنّا إن جعلنا مثالنا مثالاً حِسّياً ، لم يكن ملائماً لما نريد أن نمثّله به ، لأن كلّ مثالٍ حِسّىّ إنما يكون بالأشياء الحسية الداثرة ، والأشياء الداثرة لا تقدر على حكاية مثال الشىء الدائم ، فينبغى أن نجعل مثالنا عقلياً ليكون ملائماً للشىء الذى أردنا أن نمثّله ، فيكون حينئذ كالذهب الذى مُثِّل بذهبٍ آخر مثله ، غير أنه إن أُلقِى الذهبُ الذى كان مثالاً وسخاً مشوباً ببعض الأجسام الدنسة نُقِّى وخُلِّص : إما بالعمل ، وإما بالقول . فنقول : إن الذهب الجيّد ليس هو الذى نرى فى ظاهر الأجسام ، ولـكنه الخفىُّ الباطن فى الجسم ؛ ثم نصفه بجميع صفاته . وكذلك ينبغى أن نفعل إذا أردنا تمثيل الشىء الأول بالعقل . وذلك أنّا لا نأخذ [٢١ ب] المثال إلاّ من العقل النقى الصافى . فإن[١] أردت أن تعرف العقل النقى الصافى من كل دَنَسٍ ، فاطلبه من الأشياء الروحانية ، وذلك أن الروحانية كلها صافية نقية ، فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف . فلذلك صارت الروحانية كلها عقولاً بحق ، وفعلها فعل واحد ، وهو أن تنظر فتصير إليها ، وأيضاً كان الناظر يشتاق إلى النظر إليها ، لا لأن لها أجساماً لـكن بأنها عقول صافية نقية ، والناظر يشتاق إلى النظر إلى المرء الحكيم الشريف ، لا من أجل حُسن جسمه وجماله ، لـكن من أجل عقله وعلمه . وإن كان هذا هكذا ، قلنا إن حسن الروحانيين فائق جداً ، لأنهم[٢] يعقلون عقلا دائماً لا بتصرُّف[٣] الحال مرّةً : نعم ! ومرةً : لا ! وعقولهم ثابتة نقية صافيةٌ

---

(١) فإن ... الصافى : ناقص فى ح . (٢) ط : لأنها .

(٣) ح ، ط : لا ينصرف الحال بمرة نعم ... — وما أثبتنا فى س .

لا دنَسَ فيها ألبتة . فلذلك عرفوا الأشياء التى لهم ، خاصةً الشريفة الإلٰهية التى لا يُعقَل ولا يُبصر فيها شئ سوى العقل وحده .

والروحانيون أصنافٌ : وذلك أن منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجومية[١] ، والروحانيون الساكنون فى تلك السماء[١] كلٌ واحد منهم فى كلية فلك سمائه ، إلاّ أن لكل واحدٍ منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما تكون الأشياء[٢] الجرمية التى فى السماء لأنها ليست بأجسامٍ ، ولا تلك السماء جسمٌ أيضاً . فلذلك صار كلٌ واحد منهم فى كلية تلك السماء . ونقول : إنّ من وراء هذا العالم سماء[٣] وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين ؛ وكل مَنْ فى هذا العالم سمائىٌّ ، وليس هناك شئ أرضىٌّ ألبتة . والروحانيون الذين هناك ملائمون للإنس[٤] الذى هناك ، لا ينفر[٥] بعضهم من بعض ، وكل واحد لا ينافى[٦] صاحبه ولا يضاده ، بل يستريح إليه : وذلك أن مولدهم[٧] من معدن واحد ، وقرارهم[٨] وجوهرهم واحد . وهم يبصرون الأشياء التى لا تقع تحت الكون والفساد . وكل واحد منهم يبصر ذاته فى ذات صاحبه . لأن الأشياء التى هناك نيرة مضيئة ، وليس هناك شئ مظلم ألبتة ، ولا شىء جاسياً[٩] لا ينطبع ، بل كل واحد منهم نَيِّرٌ ظاهر لصاحبه ، لا يخفى عليه منه شىء ، لأن الأشياء هناك[١٠] ضياء فى ضياء ، فلذلك صارت كلها يبصر بعضُها بعضاً ، ولا يخفى على بعض شئ مما فى بعضٍ ألبتة ، إذ ليس نظرهم بالأعين الداثرة الجسدانية[١١] الواقعة على سطوح الأجرام المكوِّنة ، بل إنما نظرهم بالأعين العقلية والروحانية التى اجتمع فى حاستها الواحدة [٢٢ أ]

---

(١) ما بين الرقمين ساقط من ص .
(٢) ص : الأشياء التى تكون فى السماء الجزئية لأنها ...
(٣) فى النسخ كلها بالرفع .
(٤) ص : الإنس .
(٥) ط : لا يتغير .
(٦) ص : وكذلك ليس ينافى ...
(٧) ص : مولدهم واحد ومعدنهم واحد .
(٨) ص : وقرارهم واحد وجوهرهم واحد .
(٩) ط ، ح : حاس (بالحاء المهملة) — وفى ص كما أثبتنا وهو الصواب ؛ والجاسى : الصلب ، الشديد ، القاسى ، المعتم .
(١٠) هناك : ناقصة فى ص .
(١١) ص : الجسمانية .

جميع القوى[١] التى للحواس الخمس مع قوة الحاسّة السادسة[٢] بل الحاسة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن التفريق[٣] فى الآلات اللحمية ، إذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبعادِه أبعادٌ مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز إلى الدائرة ، لأن هذا من صفات الأشكال الجرمية . فأما الأشكال الروحانية فبخلاف[٤] ذلك ، أعنى أن مراكزها والخطوط التى تدور عليها واحدة ليس[٥] بينها أبعاد .

][تم الميمر الرابع بعون الله تعالى][

---

(١) ص : قوى الحواس الخمس .

(٢) ط : السارية هناك مكتفية بنفسها (وهو تحريف ونقص) — ح : مع قوة الحساسة بل الحاسة السادسة هناك .. — وما أثبتنا فى ص .

(٣) ط : الاستغراق (وصوابه : الاستفراق — بالفاء) — ح : الاغراق (وصوابه = الافتراق) — وما أثبتنا فى ص .

(٤) م ، ط : بخلاف . ص : فخلاف .

(٥) ص : واحد ليس بينها أبعاد . ط : واحدة وليس بينهما . ح : بينهما أبعادية .

الميمر الخامس

من كتاب « أثولوجيا »

فى ذكر البارى و إبداعه ما أبدع ، وحال الأشياء عنده

ونقول : إن البارى — عز وجل ! — لما بعث الأنفس إلى عالم التكوين ليجمع بينها و بين الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد بحلولها فى البدن[١] الحيّ وذوات أدوات مختلفة جعل[٢] لكل حسّ من الحسائس أداة يحسّ بها الحيُّ . و إنما فعل ذلك ليحفظ[٣] الحيّ من الآفات الحادثة من خارج ، وذلك لأن[٤] الحيّ إذا رأى الشيء المؤذى أو سمعه أو لمسه حَادَ[٥] عنه وفرّ منه قبل أن يقع[٦] به ؛ و إن كان ملائمًا له طلبه إلى أن[٧] يناله . و إنما جعل البارى — عز وجلّ ! — للحواسّ هذه الأدوات لسابق علمه أن[٨] على هذا النظام ينبغى أن يكون[٩] الحيُّ . إلا أنه جعل لها أداةً أوّلاً . ثم لمّا لم يكن لكل[١٠] أداةِ حسٍّ ملائمٌ لها أفسد[١١] بعض الأدوات ، ثم جعل أداة أخرى ملائمة للناس ولسائر الحيوان إلاّ أنه جعل[١٢] لها من أوّل كونها أدواتٍ ملائمةً لحواسّها لكيما تتحفظ[١٣] بها من الأحداث والآفات الحادثة عليها .

ولعل قائلاً يقول : إن البارى تعالى إنما جعل هذه الأدوات للحسائس[١٤] لأنه علم أن

---

(١) ط : الحسى ذى أدوات مختلفة . — س : الحى أدوات مختلفة . — وما أثبتنا فى ح .
(٢) ح ، س : وجعل . — س : الحواس .
(٣) س : لتحييط .
(٤) س : أن .
(٥) ط : جاز عنه .
(٦) ط : يوقع .
(٧) س : حتى يناله .
(٨) ط : أنها .
(٩) ط : الحس . س : لسابق علمه أنه على هنا (صوابه : هذا) ينبغى أن يكون الحى لأنه جعل لها أداة ...
(١٠) لكل : ناقصة فى س
(١١) ح : فسد . س : انسد .
(١٢) س : لكنه جعل .
(١٣) س : تتحفظ بها للأحداث ...
(١٤) س : الحواس . ط : الحاس . ح : للحسائس .

الحيّ إنما ينقلب[1] فى مواضع حارّة[2] وباردة وفى سائر الآثار الجرميّة ، فلئلا[3] تفسد أجسادُ الحيوان فساداً سريعاً جعلها مُحِسَّة وجعل لكل حسٍّ من حسائسها[4] أداة ملائمة لذلك[5] الحسّ . إلا أنه إما أن تكون هذه القوى ، أعنى الحسائس ، كانت فى الحيوان أوّلاً ، ثم جعل البارى أخيراً أدواتٍ ، أو أن يكون البارى جعل لها قوى الحسائس[6] والأدوات جميعاً . فإن كان البارى — جلّ وعلا ! — أحدث الحسائس فى الحيوان ، فإن النفس[7] لم تكن حاسّة أوّلاً قبل أن تأتى إلى السكون . فإن كانت قد كان لها الحسُّ قبل أن تأتى إلى السكون ، فإتيانها إلى السكون غريزىٌّ . وإن كان ذلك السكونُ غريزيّاً فثباتها وكونها فى [٢٢ ب] العالم العقلى غير غريزى طبيعى ، وتكون إنما أُبْدِعت لا لنفسها لكن لأشياء أُخَر ، ولتكون فى الموضع الأخس[8] الأدنى . وإنما دبرها المدبر وجعل لها هذه القوى والأدوات لتكون فى الموضع الأدنى المملوء شرًّا دائماً ، وكان هذا التدبير إنما يكون لروّية وفكرٍ ، أى تكون النفس فى موضعٍ أخسّ لا فى موضع أشرف أكرم بتدبيرها . ونقول : إنه لم يبدع البارى الأوّل — عز وجلّ — شيئاً من الأشياء بروية ولا فكرٍ[9] ، لأن للفكر أوائل ، والبارى[10] — عز وجل ! — لا أوائل له ، والفكرة إنما تكون من فكرة[11] أخرى ، وذلك الفكر أيضاً من آخر إلى ما لا نهاية له . وأمّا أن يكون من شىء آخر فهو[12] قبل الفكر ، وذلك الشىء إما أن يكون الحسّ أو العقل ، ولا يمكن أن يكون أول الفكر الحسّ ، لأنه لم يكن بعد وهو تحت العقل ، والعقل إذن هو المبدع الفكر[13] — فإنه لا محالة أن يكون مبدع الفكر إما بالقضايا ، وإما بالنتائج . والقضايا والنتائج تكونان فى علم المحسوسات ، والعقل لا يعلم شيئاً من المحسوسات علماً حِسّياً . فليس إذن العقل بأوّل الفكر ، وذلك أن العقل يبدأ فى علمه من المعقول الروحانى وينتهى

---

(١) س : يتقلب .
(٢) س : أو .
(٣) س : لئلا .
(٤) س : حواسها .
(٥) ح : ذلك . س : لذلك لا أنه إما ..
(٦) س : الحواس .
(٧) س : الأنفس .
(٨) الأخس : ناقصة فى س .
(٩) س : فكرة .
(١٠) س : والبارى الأول لا ...
(١١) س : فكر آخر .
(١٢) س : هو .
(١٣) ط : الفكر . ح : مبدع الفكر فإنه لا يخلو أن يكون مبدع الفكر .

إليه . فإن كان العقل على هذه الصفة ، فكيف يمكن أن يأتى العقل إلى المحسوس بفكرة أو روية ؟ !

فإن كان هذا على ما وصفنا ، عُدْنا فقلنا إنه لم يدبر المدبّر الأول حيّاً من الحيوان[١] ، ولا شيئاً من هذا العالم السفلى أو من[٢] العالم العلوى بفكرة ولا روية ألبتة . فبالحرى أن لا تكون فى المدبّر الأول رويةٌ ولا فكرةٌ[٣] ، وإنما ما قيل إن الأشياء كُوِّنت بروية وفكرة يريدون بذلك أن الأشياء كلها أُبدِعت على الحال التى هى عليها الآن بالحكمة الأولى . ولو أن حكيماً فاضل الحكمة روّى فى أن يعمل مثلها أخيراً لما قدر على أن يتقنها ذلك الاتقان[٤] . وقد سبق فى علم الحكيم الأول — عزّ وجلّ ! — أنه هكذا ينبغى أن تكون الأشياء ، والفكرة نافعةٌ فى الأشياء التى لم تكن بعدُ . وإنما يفكر المفكرّ قبل أن يفعل الشىء لضعف قوته عن فعل ذلك الشىء . فلذلك يحتاج الفاعل إلى أن يروّى الشىء قبل أن يفعله ، لأنّه لم تكن له قوةٌ يبصر بها الشىء قبل كونه ، ولا يحتاج أن يبصر الشىء كيف ينبغى أن يكون . وتلك[٥] الحاجة إلى إبصار الشىء قبل أن يكون إنما تكون خوفاً من أن يكون الشىء على خلاف ما هو عليه الآن . والشىء[٦] الفاعل بأنّه فقط لا يحتاج إلى أن سبق فى علمه وحكمته كيف ينبغى أن يكون ، لأنه إنما يفعل [٢٣ ا] ذاته فقط . وإن كان إنما يفعل ذاته فقط ، فليس يحتاج إلى إبداع برويّة ولا فكرة . فإن كان هذا هكذا ، رجعنا فقلنا إن الأنفس كانت ، وهى فى عالمها قبل أن تنحطّ إلى الكون ، حاسّةً[٧] ؛ إلا أن حِسّها كان حِسًّا عقلياً . فلما صارت فى الكون ومع الأجسام صارت هى أيضاً تحسّ[٨] حساً به جسمياً ، فهى متوسطةٌ بين العقل وبين الأجسام ، وتقبل من العقل قوةً وتفيض على الجسم القوةَ التى تأتيها من العقل . إلاّ أن تلك القوة تكون فى الجسم بنوعٍ آخر وهو الحسّ ؛ والنفس فهى تنفر مرّةً من الحسّ إلى العقل ، ومرةً

(١) س : الحيوانات . (٢) ط : فى .

(٣) س : فكر . ط : وأن ماقيل . (٤) ح : الاتفاق (وهو تحريف)

(٥) س : وذلك أن الحاجة إلى بصر الشىء قبل أن يكون خوفاً ... — ح : ذلك الحاجة إلى إبصار الشىء ...

(٦) س : والشىء الذى يفعل الشىء بأنه فقط ...

(٧) س ، ح : حساسة . (٨) به : فى ط دون ح ، س ، الخ .

تلطّف الأشياء الجسميّة حتى تصيرها كأنّها عقلية فينالها الحسُّ .

ونقول : إن كل فعلٍ فعله البارى الأوّل — عزّ وجل ![1] — فهو تامٌّ كامل ، لأنّه علة تامة ليس من ورائها علّة أخرى ، ولا ينبغى لمتوهم أن يتوهم فعلاً من أفاعيلها ناقصاً ، لأن ذلك لا يليق بالفواعل الثوانى ، أعنى العقول فبالحرى أن لا يليق بالفاعل الأول[2] ، بل ينبغى أن يتوهم المتوهِّمُ أن أفعال[3] الفاعل الأول هى قائمةٌ عنده ، وليس شىءٌ عنده أخيراً[4] ، بل الشىء الذى هو عنده أولا ، هو[5] هاهنا أخيراً . وإنما يكون الشىء أخيراً لأنه زمانىٌّ ، والشىء الزمانىُّ لا يكون إلاّ فى الزمان الذى وافق[6] أن يكون فيه . فأمّا فى[7] الفاعل الأول فقد كان لأنه ليس هناك زمانٌ . فإن كان الشىء الملاقى[8] فى الزمان المستقبل هو قائمٌ هناك ، فلا محالة أنه إنما يكون هناك موجوداً قائماً[9] ، كما أنه سيكون فى المستقبل . فإنْ كان هذا هكذا ، فالشىء إذن الكائنُ فى المستقبل هو هناك موجودٌ قائم لا يحتاج فى تمامه وكما له هناك إلى أحد[10] الأشياء ألبتة .

فالأشياء إذن عند البارى — جل[11] ذكره ! — كاملةٌ تامّة ، زمانيةً كانت أم غير زمانية ، وهى عنده[12] دائماً ؛ وكذلك كانت عنده أولاً كما تكون عنده أخيراً . فالأشياء[13] الزمانية إنما يكون بعضها من أجل بعض ، وذلك أن الأشياء إذا هى امتدّت وانبسطت وبانت عن البارىء الأوّل كان[14] بعضها عِلّةَ كَوْنِ بعض . وإذا كانت كلُّها معاً ولم تمتدّ ولم تنبسط ولم[15] تَبِنْ عن البارى الأوّل لم يكن بعضُها عِلّة كون بعض ، بل يكون البارى الأول علة كونها كلها . فإذا[16] كان بعضُها علّةً لبعض ، كانت العلّة إنما تفعل المعلول

---

(١) عز وجل : ناقصة فى س . (٢) ط : أولا .
(٣) س : أعمال الفاعل هى تامة عنده .
(٤) س : آخراً . — بل ... أخراً : ناقصة فى ح . (٥) ط : وهو .
(٦) س : قد وفق . (٧) فى : ناقصة فى س .
(٨) س : الآتى . (٩) كذا فى س ، ح أخ — وفى ط : دائماً .
(١٠) س : شىء ألبتة . (١١) جل ذكره : ناقصة فى س .
(١٢) كذا فى س . — ح : وهو ... — ط : وهو عنده دائم .
(١٣) س : والأشياء . (١٤) س : لم يكن كان بعضها ...
(١٥) س ، ح : لم تبن — ط : تبين . — أى لم تفترق ، لم تفارق وتنفصل .
(١٦) س : وإذا .

من أجل شيء ما . والعلّة الأولى لا تفعل معلولاتها من [٢٣ ب] أجل شيء ما . وكذلك[١] مَنْ أراد أن يعرف طبيعة العقل معرفة صحيحة فإنه[٢] لا يقدر أن يعرفها ممّا[٣] يكون الآن . فإنّا ، وإن كنّا نظن أنّا نعرف العقل أكثر من سائر الأشياء ، فإنّا لسنا نعرفه كُنه معرفته ، وذلك أن ما هو ولِمَ هو هما فى العقل شىء واحد ، لأنك إذا علمتَ : ما العقلُ — علمتَ : لِمَ هو ؛ وإنما يختلف « ما هو » و « لِمَ[٤] هو » فى الأشياء الطبيعية التى هى[٥] أصنام العقل .

وأقول إن الإنسان الحِسّىّ إنما هو صنم الإنسان[٦] العقلىّ ، والإنسان العقلى روحانى ، وجميع أعضائه روحانية : ليس[٧] موضع العينِ غير موضع اليد ، ولا موضع الأعضاء كلها مختلفة ، لكنّها كلها فى موضعٍ واحدٍ — فلذلك لا يقال[٨] هناك : لِمَ كانت العينُ ، أو كانت اليد ؛ فأما هاهنا فمن[٩] أجل أنه صار كلُّ عضوٍ من أعضاء الإنسان فى موضعٍ غير موضع صاحبه ، وقع عليه : لِمَ كانت اليد ، ولِمَ كانت العين . فأمّا هناك ، لمّا صارت أعضاء الإنسان العقلىّ كلها معاً وفى موضعٍ واحدٍ ، صار : « ما الشىء » و « لم هو » شيئاً واحداً . وقد نجد فى عالمنا هذا[١٠] أيضاً «ما الشىء» و « لم هو » شيئاً واحداً ، مثل كسوف القمر : فإنك تقول : ما الكسوف ؟ — فتصفه بصفةٍ ما . وإذا قلت : لِمَ كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها . فإن كان هاهنا فى العالم الأسفل يوجد : « ما الشىء » « ولم هو » شيئاً واحداً ، فبالحرىّ أن يكون هذا لازماً للأشياء العقلية ، أعنى « ما هو » و[١١] « لم هو » شيئاً واحداً . ومن وصف مائية العقل بهذه الصفة ، فقد وصفها بصفة حقٍّ وذلك أن كل صورة من الصور العقلية فهى والشىء الذى من أجله كانت تلك[١٢] الصورة واحدٌ . ولا أقول إن صورة العقل هى علة آنيتها ، لكنى أقول إن صورة العقل نفسها إذا

---

(١) س : ولذلك .
(٢) لا : ناقصة فى ح .
(٣) س : بما .
(٤) ط : لما .
(٥) س : انها .
(٦) ح : الإنسان . — س : فالإنسان العقلى …
(٧) س : وليس .
(٨) ط : تقول . ح : يق . ص : يقال .
(٩) ط : من .
(١٠) س : هذا الحسى .
(١١) ح : أعنى ما ولم شيئاً واحداً .
(١٢) تلك الصورة : ناقصة فى س .

بسطتها وأردت أن تفحص عنها « بما هى » ، وجدت فى ذلك الفحص بعينه « لِمَ هى[1] » أيضاً . وذلك أنه إذا كانت صفات الشىء فى الشىء معاً وفى موضع واحد غير مفترقة ، لم يلزم أن نقول : لم كانت تلك الصفات فيه ، لأن الشىء وتلك الصفات شىء واحد . وذلك أن كل واحد من تلك الصفات هى هو . والدليل على ذلك أنه يسمى بتلك الصفات كلها ، فلذلك لا يقال[2] : لم كانت هذه الصفة فى الشىء ، ولم كانت تلك الصفة فيه أيضاً . فأما إذا كانت صفات الشىء فى الشىء[3] متفرقة وفى مواضع شتى ، فإنه يلزم حينئذ[4] أن يقال : لم كانت هذه الصفة فى الشىء ، [٢٤ ا] ولم كانت تلك الصفة فيه أيضاً ؟ فأما إذا كانت لذلك الشىء صفة غير الصفات التى فيه فلا يسمى بصفة من صفاته ألبتة ، فإنك لا تسمى الإنسان « عيناً » ولا « يداً » ولا « رجلا » ولا شيئاً من أعضائه ولا من صفاته ألبتة .

فأما[5] العقل فإنك تسميه بصفاته لأنك تسمى العقل عيناً ويداً وتسميه بكل صفاته للعلة التى ذكرنا آنفاً . فلهذه العلة صار هذان النعتان : « ماهو » و « لم هو » — يقعان على الأشياء العقلية كأنهما شىء واحد . ونقول : إن العقل أُبْدِع تاماً كاملا بلا زمان ، وذلك لأنه كان مبدأ إبداعه ومائيته معاً فى دفعة واحدة . فلذلك صار إذا عِلم[6] أحدٌ ما العقل علم لم[7] كان أيضاً ، لأن مُبدعه لمّا أبدعه لم يُرَوِّ[8] فى تمام كونه ، بل أبدع غاية العقل مع أول كونه . وإذا[9] كان إبداع غاية الشىء مع أول كونه لم يقل « لم كان » ذلك الشىء ، لأن « لِمَ » إنما يقع على تمام الشىء . فإذا كان تمام الشىء مع أول كونه سواء ، إذا كنت عرفت ما الشىء علمت « لِمَ كان » . وذلك أن المائية إنما تقع على كون

---

(١) ح : لما هى . (٢) ط : نقول . ح : يق . س : يقال .

(٣) كذا فى ط — ح : الشىء فى متفرقة (وفيه نقص) ؟ س : صفات الشىء مفترقة وفى مواضع شتى . (٤) ط : إذن . (٥) س : أما .

(٦) ط : صار إذاً علمٌ واحدٌ ما العقل — وهو خطأ فى الضبط فاحش . — أحد : ناقصة فى س . (٧) ط : لما .

(٨) ط : لم يرد من تمام (!!) — والتصحيح عن ح ، س ، الخ

(٩) س : فإذا .

الشيء الذاتي الطبيعي . فإذا كان حدوثُ أول الشيء وآخره معاً ، ولم يكن بينهما زمانٌ ، استغنيت بمعرفة مائية الشيء عن « لِمَ كان » . وذلك أنك إذا عرفت ما هو ، عرفت لِمَ كان أيضاً كما وصفنا .

فإن قال قائل : قد يمكن أن يقال[1] : لِمَ كانت صفات العقل ؟ — قلنا : إن « لِمَ » تقال على جهتين : إحداهما من جهة العقل[2] ، والثانية من جهة التمام . فإن كان هذا هكذا قلنا إن صفات العقل إنما هي فيه معاً وليست بمتفرقة[3] ولا في مواضع شتى كما قلنا آنفاً . فلذلك صارت صفاته هي هو ، وتسمى باسم كل واحد منها . فإذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة ، لم تحتج أن تقول[4] : لِمَ كانت هذه الصفة فيه لأنها هي هو ، وصفاته كلها معاً . فإذا علمت ماهو العقل علمت ما صفاته أيضاً . وإذا علمت ما هي صفاته علمت لِمَ كانت . — فقد بان أنك إذا علمت ما العقل علمت لِمَ هو ، كما بيّنا وأوضحنا .

وإنما صار العقل على هذه الصفة لأن مُبدِعه أبدعه إبداعاً تاماً ، لأنه هو أيضاً تامٌ غير ناقص . فلما أبدع العقل أبدعه تاماً كاملا ، وجعل ما نيته علة كونه . وكذلك يفعل الفاعل الأول : لأنه إذا فعل فعلا جعل « لِمَ كان » داخلا في « ما هو » ؛ فيكون إذا عرفت « ما هو » ، عرفت « لِمَ هو » أيضاً . وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التامُّ[5] . والفاعل التامُّ هو الذي يفعل فعله بأنّه[6] فقط بغير صفة[7] من الصفات . فأما الفاعل الناقص فهو الذي يفعل فعله لا بأنّه فقط لكن بصفة ما من صفاته . فلذلك [٢٤ ب] لا يفعل فعلا[8] تاماً كاملا . وذلك لأنه[9] لا يقدر أن يفعل فعله وغايته معاً ، لأنه ناقص غير تام . فإذا لم يفعله معاً كان أول فعله غير غايته . فإذا[10] كان المفعول كذلك ، فمتى[11] عرفت «ما هو» لم تعرف « لِمَ هو » . فتحتاج حينئذ[12] أن تعرف «ما الشيء» و «لِمَ هو» ، ولا تستغني

---

(١) ط : تقول . إنه يمكن ...

(٢) س : العلة .

(٣) س : بمفترقة .

(٤) ح ، س . لم يحتج أن يقال .

(٥) ح : الفاعل على التمام .

(٦) = τὸ ὄν = وجوده . — فعله : ناقصة في س .

(٧) س : بلا صفة من الصفات .

(٨) ح : يفعل فعله فعلا ...

(٩) لأنه : ناقصة في ط .

(١٠) ط : فإذن .

(١١) س : ثم عرفت .

(١٢) ط : إذن .

بمعرفتك « ما هو » عن « لِمَ » ، لكنك تحتاج أن تعرف « لِمَ كان » أيضاً للعلة التي ذكرنا .

ونقول : كما أن هذا العالم مركب من أشياء متصل[١] بعضها ببعض فيكون العالم[٢] كالشيء الواحد الذي لا خلاف فيه ويكون[٣] إذا علمت ما العالم ، علمت لِمَ هو . وذلك[٤] أن كل جزء منه مضاف إلى الكل ، فلا تراه كأنه جزء ، لكنك تراه كالكل[٤] . وذلك أنك لا تأخذ حينئذ[٥] أجزاء العالم كأن بعضها من بعض ، لكنك تتوهمها[٦] كلها كأنها شيء واحد لم يكن أحدها قبل الآخر . فإذا[٤] توهمت هكذا ، صارت العلة مع المعلول لا تتقدمه[٤] . فإذا توهمت العالم وأجزاءه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهماً عقليا . فتكون إذا عرفت « ما » العالم ، عرفت أيضا « لِمَ هو » معا . فإن كانت[٧] كلية هذا العالم على ما وصفنا ، فبالحرى أن يكون العالم الأعلى على هذه الصفة أيضاً .

أقول : إن كانت الأشياء التي هاهنا متصلة بالكل ، فبالحرى أن يكون العالم الأعلى على هذه الصفة ، وأن يكون كلُّ واحد منها متصلا بنفسه لا تخالف صفاته[٨] ذاته ، ولا يكون في أماكن شتى ، بل في موضع واحد ، وهو الذات . فإذا كانت الأشياء العقلية على هذه الصفة ، كانت العلل العاليات في معلولاتها . فيكون إذن كلُّ واحد منها على ما أنا واصف ، وهو : أن تكون العلّة التي هي الغاية فيه بلا علة . ، أي أن[٩] غايته فيه بلا علة تتقدمه . فإن كان ليس للعقل علة تمامية ، فلا محالة أن العقول ، أي الأشياء التي في العالم الأعلى ، مكتفية بأنفسها ليس لها علل متممة ، وذلك أن علة بدئها هي علة غايتها[١٠] ، لأن بدءها وتمامها معاً ليس بينهما فرق ولا زمان . فتكون إذن علة تمامها مع علة بدئها سواء .

(١) ط : يتعدى (!) ؛ ح : معدل (!) — والتصحيح عن س .
(٢) العالم : ناقصة في س . (٣) س : فيكون .
(٤) مابين العلامتين ساقط من س . (٥) ط : إذن .
(٦) ط : تتوهم . — كلها : ناقصة في س ، ح .
(٧) ط : كان . — س : كلية في هذا ... (٨) ط : صفته .
(٩) أن : ناقصة في ح . (١٠) ح : غاياتها .

فإذا كانت كذلك كان « ما هو » و « لِمَ هو » شيئاً واحداً . وذلك أن « لِمَ هو » إنما كان مع « ما هو » سواء .

فقد بان مما ذكرنا أنه ليس لأحد أن يفحص عن العالم الأعلى « لِمَ كان » ، ولا « لِمَ كان هذا » و « لِمَ كان ذلك » — لأن « لِمَ كان الشيء » ظهر مع « ما الشيء » سواء . فلا ينبغي أن يطلب الطالب[١] هناك لِمَ كان الشيء ، لأن « لِمَ كان الشيء هناك » ليس هو لخصاً ، ولكن[٢] « لِمَ كان » و « ما هو » هما جميعاً شيء واحد .

فنقول : إن العقل هو كونٌ[٣] تامٌّ كامل ، لا يشك فى ذلك أحدٌ . فإن كان [٢٥ ا] العقل تامّا كاملاً ، فإنه لم يقدر قائلٌ أن يقول إنه ناقصٌ فى شيء من حالاته . فإن لم يقدر أن يقول ذلك ، لم يقدر أن يقول أيضاً لِمَ[٤] لم يحضره بعض صفاته ؛ وإلاّ أجابه مجيبٌ[٥] فقال : صفاتُ العقل كلهنّ حاضرةٌ لا تتقدّم إحداهنّ الأخرى ؛ وذلك أن جميع صفات العقل أُبْدِعَتْ مع ذاته معاً . وإذا[٦] كان هذا هكذا ، كان وجودُ « ما هو » و « لِمَ هو » فى العقل معاً . فإن كان وجودهما معاً ، فلا محالة أنّك إذا علمت ما العقل ، فقد علمت ما هو . وإذا علمت ما هو ، فقد علمت لِمَ هو . غير أنّ « ما هو » أشدُّ ملازمةً للأشياء العقلية من « لِمَ هو » ، وذلك لأن « ما هو » يدلّ على غاية بدء الشيء ، و « لِمَ هو » يدلّ على تمام الشيء . والعلّة[٧] المبتدئة هى العلّة التماميّة بعينها فى الأشياء العقلية . فلذلك إذا علمت ما الشيء العقليّ ، علمتَ لِمَ هو — كما[٨] بينا ذلك وأوضحنا .

---

(١) ط : طالب.
(٢) س : ولكنه ما هو بل هما جيعاً شيء واحد .
(٣) كذا فى ح ، س الخ — وفى ط : كأن .
(٤) كذا فى ط . — وفى ح ، س الخ : أيضاً لم يحضره بعض ...
(٥) س : المجيب .
(٦) س : فإن .
(٧) ط : المبدئة .
(٨) س : كما أوضحناه وبيناه .

الميمر السادس

من كتاب أثولوجيا

وهو القولُ فى الكواكب

إنه لا ينبغى أن نضيف أحد الأمور الواقعة منها على الأشياء الجزئية — إلى إرادةٍ فيها. وإذا كنّا لا نضيف الأمور الواقعة على الأشياء منها إلى عِلَلٍ جسمانية ولا[1] إلى عِلَلٍ نفسانية، ولا إلى عِلَلٍ إرادية — فكيف يكون ما يكون منها ؟

فنقول : إن الكواكب هى كالأداة الموضوعة[2] المتوسطة بين الصانع والصنعة، وإنها لا تشبه العلّة الفاعلة الأولى ولا تشبه أيضاً الهيولى المعينة فى إتمام الشىء، ولا تشبه أيضاً[3] الصورة التى يفعل بعضُها فى بعض. بل إنما تشبه كلماتُ[4] العالم الكلمات المدنية التى تضمُّ أمور المدينة وتضع كل شىء منها[5] فى موضعه، وتشبه السُّنَّة التى فيها يتعرف أهل المدينة ما ينبغى لهم أن يعملوا مما لا ينبغى، وبها يهتدون إلى الأمور الممدوحة ويمتنعون من[6] الأمور المذمومة، وبها يثابون على حُسْن أعمالهم ويعاقبون على سوء أعمالهم. والسُّنَن وإن اختلفت، فإنها كلها تدعو إلى شىء واحد وهو الخير. والسنّة هى التى تسوق إلى الخير. وكذلك الكلماتُ التى فى العالم تسوق الأشياء إلى الخير لأنها فى العالم كالسنّة فى أهل المدينة.

فإن قال قائل : إن كلمات[7] العالم ربما كانت دلائل غير فواعل — قلْنا : إنه ليس غرضُها أن تدُلّ، لكنها لما كانت فى طريق العقل، وذلك أنه ربما استدللنا على الأول من الآخر، وربما عرفنا المعلول من العلة، وربما عرفنا العوارض من الشىء[8] السابق، والمركَّبَ من المبسوط والمبسوط من المركب.

---

(١) ولا ... نفسانية : ناقصة فى ح.
(٢) ح : الموضعة.
(٣) أيضاً : ناقصة فى ح.
(٤) كلمات العالم : ناقصة فى ص، ح.
(٥) فى ناقصة فى ص، ح.
(٦) ط : عن.
(٧) ح : كلمة.
(٨) الشىء : ناقصة فى ح.

فإن كان قولُنا صحيحاً ، فقد أطلقنا المسألة [٢٥ ب] التي قيلت : هل السيارةُ عِلَلٌ للشرور ، أم ليست بعللٍ لها ؟ وهل الأشياء المذمومة تأتى فى هذا العالم من العالم السماوى[1] ، أم لا تأتى ؟ — وإنّا قد[2] بيّنا وأوضحنا أنه لا يأتى من العالم السماوى إلى العالم الأرضى شىءٌ مذمومٌ ألبتة ، ولا السيارةُ علةٌ لشىء من هذه الشرور الكائنة ها هنا لأنها لا تفعل بإرادةٍ ، وذلك أن كل فاعل يفعل بإرادةٍ فإنما يفعل أفاعيل ممدوحَة ومذمومة ويفعل خيراً وشراً ؛ وكل فاعلٍ يفعل فعله بغير إرادةٍ منه فإنه فوق الإرادة . فلذلك إنما يفعل الخير فقط وأفاعيلها كلها مرضية محمودة . وإنما تأتى الأشياء من العالم الأعلى إلى العالم الأسفل باضطرارٍ ، غير أنها اضطرارات لا تشبه هذه الاضطرارات السفلية البهيمية بل هى اضطرارات نفسانية . وإنما يحس[3] هذا العالم بتلك الاضطرارات كما يحس[4] بعض أجزاء الحيوان بأفاعيل بعضٍ . والأشياء العارضة للجزء من الجزء والأجزاء إنما هى تبعٌ لحياة واحدةٍ . والأشياء الواقعةُ من العالم الأعلى على هذا العالم إنما هى[5] شىءٌ واحد يتكثر ها هنا . وكلُّ آتٍ يأتى من تلك الأجرام فهو خيرٌ لا شرٌّ ؛ وإنما يكون شراً إذا اختلط بهذه الأشياء الأرضية . وإنما كان الآتى من العلوّ خيراً لأنه إنما كان لا من أجل حياة الجزء ، لكن من أجل[6] حياة الكل . وربما نالت الطبيعة للشىء الأرضى من العلوّ أثراً وتنفعل انفعالاً[7] ما آخر ؛ إلا أنها لا تقوى على لزوم ذلك الأثر الذى نالته من العلو .

وأما[7] الأعمال الكائنة من[8] الرُّقى ومن[9] السِّحر فتكون على جهتين : إمّا بالملاءمة ، وإما بالتضادّ والاختلافِ وإمّا[10] بكثرة القوى واختلافها . غير أنها ، وإن اختلفت ، فإنّها متمِّمة للحقّ الواحد . فإنه[11] ربما حدثت الأشياء من غير حيلة احتالها محتالٌ . والسحر الصناعىُّ كذب وزورٌ ، لأنه كلّه[12] يخطىء ولا يصيب . فأمّا السحر الحقُّ الذى لا يخطىء ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبّة والغَلَبة . والساحر العالم هو

---

(١) ح : السمائى .

(٢) قد : ناقصة فى ح .

(٣) ط : يحسن .

(٤) ط : يحسن .

(٥) ط ، ح : هو

(٦) أجل : ناقصة فى ح .

(٧) ما : ناقصة فى ح .

(٨) ط : الأفعال والأعمال .

(٩) ط : فى .

(١٠) وإما : ناقصة فى ط .

(١١) ط : وربما . ح : وإنه ربما .

(١٢) كله : ناقصة فى ح .

الذى يتشبّه بالعالم ويعمل أعماله على نحو استطاعته ، وذلك أنه يستعمل المحبّة فى موضع ويستعمل الغلبة فى موضعٍ آخر . وإذا أراد استعمالَ ذلك استعمل الأدوية والحيل الطبيعية ، وتلك منبثّةٌ فى الأشياء الأرضية ، غير أنها منها ما يقوى على فعل المحبة فى غيره كثيراً ، ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له . [١٢٦] وإنما[١] بَدْء السحر أن يعرف الساحر الأشياء المنقادة بعضها لبعض . فإذا عرفها قَوِىَ على جذب الشىء بقوة المحبّة الفاعلة التى فى الشىء .

فأما الرُّقَى التى تكون بالملامسة[٢] والكلام الذى يُتكلم به فإنما هو حيلة[٣] ليتوهم من يراه أن ذلك الفعل فعلُه ؛ وليس بفعله ، بل إنما فِعْلُ تلك الأشياء التى يستعملها[٤] ، فإن للأشياء طبائع تجمع بعض الأشياء إلى بعض وتجـذب[٥] بعض الأشياء إلى بعض . وإنما يجذب الشىء الشىء إليه من أجل المحبة الغريزية . وقد يوجد فى الأشياء شىء يجمع بين النفس والنفس كالأكّار الذى يجمع بين الغروس النباتية بعضها إلى بعض .

والدليل على أن للأشياء أشياء تجذب إليها ما يشا كلها وأشياء تجمع بين الشىء والشىء وأشياء فيها من قوة المحبة ما إذا نظر إليه الناظر لم يتمالك أن يتبعها ويُصيّرها فى حيّزه[٦] — اللحون والإشارة ببعض[٧] الأعضاء : فإنه ربما يغنى الموسيقار الحاذق ويصير صوته بصنعةٍ[٨] يقدر بها على جذب من أراد جذبه إليه . وربما أشار بعينه ويده وبعض أعضائه فيشكلها بشكلٍ يقدر به على جذب الناظر إليه . وذلك أن يصور صورته وحركاته إلى اللين فيستميل[٩] بذلك مَنْ أراد . وليس أن الإرادة والنفس الناطقة هى التى تستلذّ الموسيقار وتنقاد له وتعشقه ، بل النفس البهيمية هى التى تستلذ ذلك وتنقاد له . وهذا ضرب من

---

(١) ح ، ط : وأما — والتصحيح عن ص .
(٢) كذا فى ص ... — وفى ط : بملامسة ، ح : بالملاءمة .
(٣) ط : حيل . — ص : فإنما ذلك حيلة .
(٤) ط : استعملها .
(٥) وتجذب ... إلى بعض : ناقصة فى ص ، ح .
(٦) ح : حيزها. (٧) ح : لبعض .
(٨) ح : بصفته . — ط : صوتها . ص : بصيغة .
(٩) ح : فيميل .

السحر ؛ ولا تعجب[1] منه العامة ولا تذكره ؛ وإنما ذلك كذلك من أجل العادة . وإنما تعجب العامة من سائر الأشياء الطبيعية لأنها لم تتعوّدها[2] ولم تَرُضْ[3] أنفسها بذلك ؛ فكما[4] أن الموسيقار يلذّذ السامع ويجذبه[5] إليه من غير أن يكون السامع يقبل ذلك بالنفس الجزئية الناطقة[6] ولا بالإرادة الشريفة ، لكن بالنفس البهيمية — كذلك الحوّاء إذا رَقَى الحية انقادت له لا بإرادتها ولا أنها فهمت عنه كلامه وأحست به ، لكنها تحس بالأثر الذى أَثَّر فيها فقط حساً طبيعياً — كذلك المرء الذى يسمع الرقى لا يفهم كلام صاحب الرقية . لكن إذا وقع به الأثر أحسَّ بذلك الأثر ، وليس ذلك الأثر من تلقاء الرُّقَى بل من تلقاء الأشياء الفواعل التى فى العالم . غير أنه ، وإن أحسن الأثر الواقع عليه ، فإنما يقع[7] ذلك الأثر فى النفس البهيمية . فأما النفس الناطقة فإنها غير قابلة لذلك الأثر ألبتة — فكذلك[8] الموسيقار يؤثر فى النفس البهيمية ، [٢٦ ب] فأما فى النفس الناطقة فإنه لا يقدر أن يؤثر فيها . بل إن استعمل السامعُ النفس الناطقة ومال إليها لم تدع النفس البهيمية أن تقبل أثر الموسيقار ولا أثر صاحب الرقى ولا سائر الآثار البدنية الأرضية ؛ وصاحب الرقى يَرْقِى ويسمِّى الشمس أو بعض الكواكب ، ويطلب إليه أن يفعل ما يريد فعله — لا أن الشمس والكواكب تسمع دعاءه وكلامه ، ولكن إنما وافق دعاء الداعى ورُقْيَةُ الراقى أن تحركت تلك الأجزاء بنوع من الحركة كما يحسُّ بعض أجزاء الإنسان بحركات بعض ، وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد : متى حُرِّك آخره بحركة تحرك أوله ، وربما حرك المحرك[9] بعض الأوتار فيتحرك الوتر الآخر كأنه أحسَّ بحركة ذلك الوتر — كذلك أجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض أجزائه فيتحرك بتلك الحركة جزء آخر كأنه يحس حركة[10] ذلك الجزء لأن أجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد . وربما حرك الضارب العود فتتحرك[11] أوتار العود الآخر بتلك الحركة — كذلك العالم الأعلى ربما حرك المحرك جزءاً من أجزاء هذا العالم

---

(١) ح : ولا يعجب .
(٢) ح : تعوده .
(٣) ط : ترض أنفسها .
(٤) ح : فكان .
(٥) ط : يجذبه .
(٦) ح ، س : المطلقة .
(٧) ط : تبع .
(٨) ح : وكذلك .
(٩) المحرك : ناقصة فى ح .
(١٠) ح : بحركة .
(١١) فتتحرك أوتار العود : ناقصة فى ح .

مبايناً لصاحبه مفارقاً فيتحرك بحركته جزء آخر ؛ وهذا مما يدل على أن بعض أجزاء العالم يحسُّ بالآثار[1] الواقعة على بعض ، لأن العالم كما قُلنا مراراً كالحيوان الواحد . فكما[2] أن بعض أعضاء الحى يحس بالأثر الواقع على بعض لشدة ائتلافها واتصالها[3] — كذلك يحسُّ بعض أجزاء العالم بالأثر الواقع على بعض لشدة ائتلافها[3] واتصالها بعضها ببعض .

ونقول إن فى[4] الأشياء الأرضية قوًى تفعل أفاعيل عجيبة . وإنما نالت القوى من الأجرام السماوية لأنها إذا فعلت أفاعيلها فإنما تفعلها بمعونة الأجرام السماوية . ومن أجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل — إرادةَ أن يقال[5] إنهم هم الذين يعملون بها ، وليس كذلك ، بل الأشياء التى يستعملونها هى التى تفعل بمعونة الأجرام السماوية وحركاتها وقُواها الآتية بها . وهم وإن لم يرقُوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك لم[6] يحتاجوا إلى حِيلهم ؛ فإنهم إذا استعملوا الأشياء الطبيعية ذوات القوى العجيبة فى الوقت الملائم لذلك الفعل أثّروا تلك الآثار فى الشىء الذى أرادوه[7] ؛ وربما أثّر بعضُ العالم فى بعضٍ آثاراً معجبةً بلا حيلةٍ يحتالها أحدٌ ، وربما جذب بعضُ أجزاء العالم بعضاً جذباً طبيعياً فتوحد[8] به ، وربما عَرَض من دُعاء الداعى وطلب الطالب أمر عجيب أيضاً بالجهة التى ذكرنا آنفاً ، وذلك أن يكون [٢٧ ا] دعاؤه يوافق تلك القوى وينزل إلى هذا العالم فيؤثر آثاراً عجيبة . وليس بعجبٍ أن يكون الداعى ربما سُمع منه ، لأنه ليس بغريب فى[9] هذا العالم ولا سيما إذا كان مرْضِيًّا صالحاً .

فإن قال قائل : فما تقولون إن كان صاحب الدعاء شريراً وفعل تلك الأفاعيل المعجيبة ؟ قلنا : إنه ليس بعجبٍ أن يكون المرء الشرير يدعو ويطلب فيجابَ إلى ما دعاه[10] وطلبه ، لأن المرء الشرير يستقى من النهر الذى يستقى منه المرء الخيّر ، والنهر لا يميز بينهما لكنه

---

(١) ح : بالأثر الواقع ...
(٢) ط : كما .
(٣) ما بين الرقمين ناقص فى ج .
(٤) ط : من .
(٥) ط : نقول .
(٦) ط : فلم .
(٧) ط : أرادوه ، وربما أثر تلك الآثار فى الشىء الذى أرادوه وربما أثر بعض العالم ... (وفيه تكرار) .
(٨) ح : فيتوحد .
(٩) س ، ح : من .
(١٠) ح : مادعا وطلب .

يسقيهما جميعاً فقط . فإن كان هذا هكذا ورأينا المرء — شريراً كان أم صالحاً — ينالُ من الشيء المباح لجميع الناس ، فلا ينبغي أن نعجب من ذلك ، ولا نقول : لِمَ نال ما نال ولم تمنعه الطبيعة ولم تعاقبه ، إذ لم يكن أهلا لذلك العمل ؟ — لأن الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس ، ومن شأن الطبيعة أن تعطي ما عندها فقط من غير أن تعلم : من[1] ينبغي لها أن تعطي ومن ينبغي لها أن تمنع — فهذا التمييز لقوة أخرى فوق الطبيعة وأعلى[2] منها .

فإن قال قائل : فالعالم إذن كله بأسره ينفعل ويقبل بعضه الآثار من بعض ؟ — قلنا : قد قلنا مراراً إن العالم الأرضي هو الذي ينفعل ، وأما العالم السماوي فإنه يفعل ولا ينفعل ؛ وإنما يفعل في العالم الأرضي أفاعيل طبيعية ليس فيها فعلٌ عَرَضيٌّ لأنه فاعلٌ غير منفعل من فاعل آخر جزئي . فإذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت أفاعيله[3] كلها طبيعية وليس شيء منها عرضياً[4] لأنه إن عرض فيها عرض فلا يكون بغاية الإتقان والصواب .

فإن كان هذا هكذا قلنا إن جزء العالم الأعلى الذي هو الرئيس الشريف ، لا ينفعل[5] وإنما يفعل فقط ؛ والجزء السُّفْلي يفعل وينفعل جميعاً : فيفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريف . فأما الجرم السماوي والكواكب فلم تنفعل ، وليست[6] بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا بأنفسها من غير أن تنتقص من[7] أجرامها وأنفسها لأن أجرامها باقية ثابتة على حال واحدة . فإن ألفيت[8] أن أجرامها تسيل ، كقول القائل ، فإن سيلانها يكون خفياً ولا يحسُّ لقلته ، وكذلك امتلاؤها يكون خفياً أيضاً لا يُحسُّ .

فإن قال قائل : إن كانت الحيل والرُّقَى تؤثر في الأشياء ، ولا سيما في الإنسان ، فما حال المرء الفاضل البارّ التقيّ : أيمكن أن يؤثر فيه[9] السحر وغيرُه [٢٧ ب] من الحيل التي يحتال أصحاب الطبيعيات ، أم غيرُ ممكنٍ ذلك ؟ — لقُلْنا : إن المرء الفاضل البارّ التقيّ

---

(١) ح : لمن .

(٢) ط : وعليا . ح : أو على

(٣) ط : أفاعيلها — وكذا في ع .

(٤) ح : عرضي .

(٥) الواو : ناقصة في ح .

(٦) ط : فليست .

(٧) ط : في .

(٨) ح ، ط : ألقيت . — أن : ناقصة في ح .

(٩) فيه : ناقصة في ح .

لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من أصحاب السحر والرق ، ولا ينفعل من الأفاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ، ولا يهوله منها[١] شيءٌ ولا يزيله عن حاله الحسنة المرضيّة . وإن[٢] انفعل فإنما ينفعل ما كان فيه من جزء بهيمى من أجزاء العالم من غير أن يكون الساحرُ يقدر على أن يؤثر فيه الآثار الرديئة كالعشق وما أشبهه ، لأن العشق لا يؤثر فى الإنسان إلاّ أن تنقاد له النفسُ الناطقة ، وذلك أن[٣] من الآثار ما يقع فى النفس البهيمية فتقبلها دون[٤] النفس الناطقة ، ومنها ما لا يُقبَل إلاّ أن تكون[٥] النفس الناطقة تميل إلى ذلك الأثر وتقبله ، وإلاّ لم تقدر النفسُ البهيمية على قبول ذلك الأثر قبولاً تاما ، كما أن صاحب الرقى يَرْقِى ويؤثر فى النفس البهيمية الأثرَ الذى أراد — كذلك النفس الناطقة تَرْقِى بخلاف رُقْية الراقى فتردّ ذلك عن النفس البهيمية وتمنعها من[٦] قبوله وتبقى[٧] القوة التى أرادت أن تحلّ بها . فأمّا ما كان من موتٍ أو مرضٍ أو آثار جرمية فإنها[٨] تقبلها وتؤثر فيها لأنها جزءٌ من أجزاء هذا العالم ، والجزء[٩] لا يفعل فى الجزء إلاّ أن يستغيث بالقوة الأولى فتردّ عنه تلك الآثار الرديئة وتمنعها من أن تؤثر فيه ، فينجو حينئذ[١٠] منها .

فأمّا الحواسُّ الخمس فإنها تقبل آثار القوى وتحس وتذكر وتلتى بالطبيعة وتلتذُّ وتسمع من الداعى وتجيبه ، ولا سيما ما قرُب منها من العالم الأرضيّ : فإن كلّ ما قرب منها أسرعُ[١١] إلى الإجابة من غيره . وينبغى أن يُعْلم[١٢] أن كل امرىء مائلٍ إلى شيء آخر غيره فهو قابل آثار السحر . وإنما يقبل من السحر ما كان ميله إليه وهواه فيه لأنه ينقاد لذلك سريعاً ولا يمتنع فأمّا المرء الذى لا يميل إلى غيره ، بل إنما يميل إلى ذاته فقط وإليها ينظر دائماً وكيف يُصْلِحها ، فذلك المرء لا يمكن الساحرَ أن يسحره ولا تُؤثر فيه الرقى

(١) ط : ولا يهيأ له منها شيء فلا يزيله .

(٢) ط : فإن .

(٣) أن : ناقصة فى ح .

(٤) ط : ذوو (!) .

(٥) تكون : ناقصة فى ح .

(٦) ط : عن .

(٧) ط : وينفى .

(٨) ح : فأن تقبلها وتؤثر فيه .

(٩) ح : والجزء الان أن يستغيث (!)

(١٠) كذا فى ح — وفى ط : فتنحو اذ عنه .

(١١) كذا فى ح — وفى ط : كان أسرع .

(١٢) ح : تعلم .

ولا أن يُحتال له بنوعٍ من الحِيَل . وكل امرئ في حَيِّز العمل يؤثِّر(١) لا في حَيِّز الرأى ، لأنه(٢) يقبل الآثار العارضة(٣) له من السحر فى طريق العمل واللذات فتحركه الأعمالُ التى يستلذُّها . والدليل على ذلك الُحسْنُ والجمال : فإن المرأة الحسنة الجميلة يجرى(٤) إليها المرء العملىُّ الذى لا يبقى(٥) الرأى فتجذبه جذباً طبيعياً من غير أن تحتاج [١٣٨] إلى صناعة الساحر وأن تحتال له بشىء من الحيل الصناعية ، وذلك أن الطبيعة هى التى سحرت الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها ، ثم ألَّفَتْ بينه و بينها ، غير أنها لم تجمعهما(٦) فى المكان ، بل إنما ألفتهما بالمودّة والعشق الذى صَيَّرَتْ فيهما . وقد قال بعضُ الشعراء : « إن فلاناً الحسَنَ(٧) الجميلَ ، و إن كان واحداً ، فإنه كثير » — أراد بذلك أن كل من رأى فلاناً أحبه ولم يرد مفارقته من جماله وحُسْنه ، و إن الذين أحبّوا فلاناً كثيرٌ عددهم ، وفلانٌ(٨) إذن كثير ليس بواحدٍ . فأما(٩) المرء ذو الرأى الذى قد ارتفع عن العمل فإنه لا يؤثر فيه ساحرٌ ولا غيره من أصحاب الحيل الصناعية(١٠) ، وذلك أنه والساحر واحدٌ أيضاً لأنه والشىء الذى يراد(١١) واحدٌ ، بل هو هو — فهذا قولٌ صحيح ولا اعوجاج فيه ، وذلك أنه يقول من القول ما ينبغى أن يعمل به . فأما المرء الذى جعل العملَ أمامه والرأىَ خلفه فإنه لا ينظر إلى نفسه لكنّه ينظر إلى غيره ويقول قولاً معوجاً ، ولا ينبغى أن يعمل به لأن هواه مائلٌ إلى غيره وقلبه مائلٌ إلى هواه . فمَنْ فعل ذلك قَبِل الآثارَ من غيره وانجذب إلى غيره بحيلةٍ من الحيل . والدليل على أن بعض الأشياء يجذب بعضاً(١٢) الآباء وحرصُهم على تربية الأبناء والقيام عليهم بالنَّصَب والتَّعَب ، وحرص الناس على التزويج واجتهادُهم فيه وفى كل أمرٍ يستلذُّونه ، وكيف يسعَوْن(١٣) ليلهم ونهارَهم حتى

---

(١) كذا فى ط . — ح ، س : يعد .
(٢) س ، ح : فإنه .
(٣) س ، ح : فيه .
(٤) س ، ح : يجىء .
(٥) س : لم سق لى الرأى . ح : لم ينق الرأى . ط : لا يبق .
(٦) ح : بتجمعها ... ألفتها .
(٧) ط : أرى الحسن الجميل إن كان واحدا يحبونه فإنه لكثير — وما أثبتناه فى ح .
(٨) س : فلان .
(٩) ح : فإن — وهى تحريف وما أثبتناه فى ط .
(١٠) ح : الصناعى .
(١١) س ، ح : براه .
(١٢) ح : بعضها .
(١٣) ح ، س : يتعبون .

ينالوا ما أرادوا من ذلك — هذا وما أشبهه دالٌّ على تلك القوة الجاذبة فى الأشياء . وأما الأعمال التى تكون من أجل الغضب فإنها تتحرك بحركةٍ بهيمية أيضاً . وأمّا شهوة الرياسات والولايات فإنّها[1] تهيجها محبّةُ الرياسة الغريزية التى فينا . غير أن حركات هذه الشهوة شتى ، وذلك أن فيها[2] ما يكون بدؤه الفزع ، وذلك أن المرء ربما كان حريصاً على الرياسة لطلبها لئلا يُستضام ويُستذَل[3] فيقبل الآثار المؤلمة[4] المحزنة . ومنها ما يكون بدؤه الشوق إلى الغنى وكثرة الأموال وغير ذلك مما يشتاق إليه الدنياويّون . ومنها ما يكون بدؤه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر ، فإنّ من الناس مَنْ يحرص على الدنيا وتكون حجته ضرورة الطبيعة وأنه لا بد له من شىء يقيمها [٢٨ ب] ويَعْمِدُها[5] .

فإن قال قائل : إن[6] المرء ذا العمل الحسن غير قابلٍ لآثار السحر ، كما أنّ ذا الرأى الحسن غير قابل لآثار السحر أيضاً — قلنا[7] : إنه إن كان المرء ذو العمل الحسن يعمل الأعمال المنظومة الحسنة الممدوحة ولا يعدوها[8] إلى غيرها[9] فذلك[10] المرء غيرُ قابلٍ لآثار السحر ، لأنه إنما يحرص على نيل الحسن الحق ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشىء[11] الذى يضطره إلى العمل ولا يلتفت إلى الأمور الأرضيّة ، وإنما وُكْده[12] العالم العقلىّ والحياة الدائمة التى هناك . وإن كان المرء العملىّ يعمل وهو يريد حُسْنَ الأشياء التى يعملها ويشتاق إليها قَبِل[13] آثار السحر لأنه جهل الحسن الحق ، وإنما رأى رسم الحسن وظِلّه وظن أنه الحسن الحق فسحرته الأمورُ عند طلبه الحسن المظنون وتركه الحسن المحقوق . — ونقول بقولٍ مختصر : إنه من عمل العمل الداثر فظنَّ أنه باقٍ وأبقى بذلك العمل ، فإنّه قد جهل العمل الحقّ واتبع الأمور السيئة . وإنما يتبعها لأن الطبيعة سحريةٌ بما فيها من

---

(١) ح : فإنه .
(٢) ط : فيها . ح : ها هنا .
(٣) ط : يشتد . ح : ولا يشتد . ص : ولا يستذل .
(٤) ح : المحرمة ، ومنها ... ص : المخوفة المؤلمة .
(٥) عمد السقف يعمده (من باب ضرب) عمداً : أقامه .
(٦) إن : ناقصة فى ح .
(٧) ح : قلنا له .
(٨) ط : بعيدها
(٩) فى النسخ : غيره — ويصح أيضاً .
(١٠) خ : وذلك .
(١١) ح : ما الشىء .
(١٢) ط : ذكره .
(١٣) ط : وقبل .

ظاهر حسنها ، لأنه لمّا رأى ظاهر الأشياء الأرضية الطبيعية حسنةً بهية ظنّ أنه هو الحقّ وطلبه[١] طلباً شديداً . فمن طَلَب الشيء الذى لا خير فيه بأنه[٢] الخير الحق فذلك مسحور بحق ؛ وإنما سحرته الأشياء لأنه طلبها لشهوةٍ بهيميةٍ . فمن يعمل ذلك قادته الأشياء إلى حيثُ لم يُرِدْ وهو لا يعلم . فهو[٣] السحر بعينه لا يشكُّ[٤] فيه أحد .

وأما المرء الذى لا ينقاد للأمور الأرضية و يعلم أن الحُسْن والخير ليس[٥] فيها ، فذلك وحده هو الذى لا يسحر ولا يؤثر فيه الرُّقَى والحِيَل ، لأنه إنما يعلم الشىء الدائم و إياه يطلب وعليه يحرص ، وهو المرء الثابتُ القائم على الحقّ ، وهو الذى لا تقدر الأشياء الأرضية أن تجره[٦] إليها ، لأنه إنما يرى أنه فى العالم وحده وليس شىء آخر غيره . و إذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظراً إلى ذاته أيضاً لا ينقل بصره إلى غير ذاته تصحبه[٧] — فذلك المرء وحده هو الذى ينجو من السحر الذى للطبيعة التى هو غيرُ قابلٍ لشىء من آثارها ، بل هو الذى يسحرها و يؤثّر فيها لاستعلائه عليها ومباينته لها .

فقد بان وصحّ مما[٨] ذكرناه أن كل جزء من أجزاء هذا العالم ينفعل[٩] من الأجرام السماوية على نحو طبيعته وهيئته و يفعل فى غيره على نحو قوته ، كما تنفعل أجزاء الحىّ بعضُها من بعض و يفعل بعضُها فى بعض على نحو هيئة [١٢٩ ا] العضو وطبيعته ، وكل جزء من أجزائه يفعل فى صاحبه وينفعل من غيره ، وذلك أنّ من أجزاء الحىّ[١٠] ما هو يسمّى بقبول أثر فعل الكلام ، ومنها ما هو يعمل بقبول أثر فعل الصنعة .

][تم الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه[١١]][

---

(١) ح : طلب .
(٢) ح : بأنه هو الخير فذلك ...
(٣) فهو : ناقصة فى ح .
(٤) ط : شك .
(٥) ح : فليس .
(٦) ح ، ص : تجره إلبها . ظ : تسحره إليها .
(٧) ص : صح .
(٨) ص : مما ذكرنا . ح : ما ذكرناه .
(٩) ح : بنقل .
(١٠) ط : ماهو يسمى بقول وفضل الكلام ، ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم . تم الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه . — ح : الحى يسمى بقول وبفصل الكلام ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم الميمر السابع فى النفس الشريفة . — وما أثبتناه فى ص .
(١١) فى ط .

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر السابع

من كتاب أثولوجيا (وهو القول على الربوبية[١])

فى النفس الشريفة[٢]

ونقول إن النفس الشريفة السيّدة ، وإن كانت تركت عالمها العالى وهبطت إلى هذا العالم السفلىّ ، فإنّها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوّتها العالية لتصوِّر[٣] الآنية التى بعدها ولتدبِّرها . وإن[٤] أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها إيّاه وصارت إلى عالمها سريعاً لم يضرّها هبوطُها إلى هذا العالم شيئاً بل انتفعت به ، وذلك أنّها استفادت من هذا العالم معرفةَ الشىء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها وتراءت[٥] أعمالُها وأفاعيلُها الشريفة الساكنة التى كانت فيها وهى فى العالم العقلى . فلولا أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيّرتها واقعةً تحت الإبصار ، لـكانت تلك القوى والأفاعيلُ فيها باطلاً ولـكانت النفسُ تنسى الفضائل والأفعال[٦] المحكمة المتقنة إذ[٧] كانت خفيّةً لا تظهر . ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفَتْ شرفها ، وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خَفِيَتْ قوةُ النفس ولم تظهر ، لفسدت ولـكانت كأنّها لم تـكن ألبتة .

والدليلُ[٨] على أن هذا هكذا : الخليقةُ ، فإنّها لما صارت حسنةً بهيّةً كثيرة الوَشْى متقنة واقعة تحت الأبصار صار الناظرُ إليها إذا[٩] كان عاقلاً لم يعجَبْ من زُخْرُفِ ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيعجب من بارئها ومُبْدِعها فلا شك أنه فى غاية الحُسْن والبهاء لا نهاية لقوّته إذ فعل مثل هذه الأفاعيل الممتلئة حُسْناً وجمالا وكمالاً . فلو أن البارى — عز وجل ! —

(١) وهو القول على الربوبية : ورد فى س .

(٢) العنوان ورد فى ح ، ط .

(٣) ح : التصوير .

(٤) ح :وان مى .

(٥) س : ورأت .

(٦) ح : والأفاعيل .

(٧) فى النسخ : إذا .

(٨) ط : ودليل .

(٩) إذا : ناقصة فى ح .

لم يبدع الأشياء وكان وحدَه فقط لخفيت الأشياء ولم يكن حُسْنُها وبهاؤها ظاهراً بيّناً[١] . ولو أن تلك الآنية الواحدة وقفت فى ذاتها وأمسكت قوّتها وفعلها ونورها لما كان شىء من الأشياء من الآنيّات الباقية ولا من الآنيات المستحيلة الدائرة — موجوداً ، ولما كانت كثرة الأشياء المُبْتَدَعة من[٢] الواحد على ما هى عليه الآن ، ولما كانت العِلَلُ تخرج معلولاتِها ولا تُسْلِكُها[٣] مسالك الكون والآنيّات . فإذا لم تكن الأشياء الدائمة والأشياء [٢٩ ب] الدائرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودةً ، لم يكن الواحد الأوّلُ علّةً حقاً . وكيف يمكن أن لا تكون الأشياء موجودةً ، وعلّتها علّة حقٌّ ونور حقٌّ وخيرٌ حقٌّ[٤] ؟!

فإن[٥] كان الواحدُ الأوّلُ كذلك ، أى علّةً حقّاً ، فإن[٦] معلولَها معلولٌ حقٌّ . وإن كان نوراً حقًّا فقابلُ ذلك النور قابلٌ حقٌّ . فإذا كان خيراً حقّاً ، والخير يفيض ، فالفائض عليه حقٌّ أيضاً . فإن كان هذا هكذا ولم[٧] يكن من الواجب أن يكون البارى وحده ولا يخلق شيئاً شريفاً قابلاً لنوره ، أى « العقل » — كذلك لم يكن من الواجب أن يكون العقل وحده ، ولا يصوّر شيئاً قابلاً لفعله وقوّته الشريفة ونوره الساطع ؛ فصوّرَ لذلك[٨] « النفس » . وكذلك لم يكن ينبغى أن تكون النفسُ فى ذلك العالم الأعلى[٩] العقلىّ وحدها ولا يكون شىء قابلٌ لآثارها[١٠] ، فمن أجل ذلك هبطت إلى العالم السُّفْلى لتُظْهِر أفعالَها وقوتَها الكريمة . وهذا لازمٌ لكل طبيعةٍ : أن تفعل أفاعيلها وتؤثر فى الشىء الذى يكون تحتها وأن يكون الشىء ينفعلُ ويقبلُ الآثار من الشىء الذى يليه عُلُوّاً ، وذلك أن الشىء الأعلى يؤثّر فى الشىء الذى هو أسفل ، وليس شىء من الأشياء العقلية[١١] ولا الطبيعية يقف فى ذاته ولا يسلك مسلك الفِعْل[١٢] إلاّ أن يكون الشىء آخرَ[١٣] الأشياء

---

(١) بينا : ناقصة فى ح .
(٢) ط : فى .
(٣) ح : تلك .
(٤) ط ، ح : علة حقاً ونوراً حقاً وخيراً . س : علة حقاً وخيراً حقاً .
(٥) ح : وإن .
(٦) ح : فكان .
(٧) ط : فلم .
(٨) ح : ذلك .
(٩) الأعلى : ناقصة فى ط . — وفى ح : العالى .
(١٠) ط : لأثرها .
(١١) ح : العقلية يقف ذاته ...
(١٢) ط : الفعل . ح ، س : العقل .
(١٣) ح : الآخر .

ضَعْفاً[1] لا يكاد فعلُه يتبيّن . والدليل على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تقف ولا تسلك مَسْلك الفعلِ[2] — البَذْرُ الذى[3] يُستودَعُ بطنَ الأرض : فإن البذر[4] يبدأ من مكان لا قَدْرَ له ولا وزنَ له كأنّه شئ روحانى ليس بجرمٍ ، فلا يزال يسلك مسلك الفعل[5] حتى يخرج من ذاته ، وذلك أنه فعلَ فِعْلَه وصوّرَ صورته فهو كائنٌ فى تلك الصورة راجعٌ إلى ذاته قائمٌ على أن يفعل مثل تلك الصورة مراراً كثيرة لأنَّ فيه « **الكلمات العالية الفواعل** » لازقةٌ لا مفارقة ، إلاّ أنّها خفيّة لا تقع تحت أبصارنا ؛ فإذا فعلَ فِعْلَه ووقع تحت أبصارنا بانت قوّتُه العظيمةُ العجيبةُ التى لم يكن من الواجب أن تقف فى ذاتها ولا تسلك مسلك[6] السكون والفعل ، فبالحرى أن لا يكون من الواجب أن تقف الأشياء العظيمة العقلية وتحبس قوّتها وآثارها وتحصرها فى ذاتها حصراً وأن لا تجرى مجرى الفعل[7] دائماً إلاّ أن تأتى الشىء الذى لا يقدر على قبول آثارها إلاّ قبولاً ضعيفاً ولا أن تؤثّر فى شىء آخر لقلّة قبوله أثر الفاعل .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن النفس [٣٠ ا] تفيض قوّتها على هذا العالم كلّه بقوّته العالية الشريفة ، وليس شىء من الأشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة بعادمٍ[8] لقوّة النفس ولا بخارجٍ[9] من طبيعتها الخيرُ . وإنما ينال كلُّ جرمٍ من الأجرام من قوّتها وخيرها على نحو قوّته لقبول تلك القوّة وذلك الخير . فنقول : إن أوّل أثرٍ تؤثّرة النفسُ إنما تؤثّره فى الهيولى لأنّها أولُ الأشياء الحِسّية . فلما كانت أولَ الأشياء الحِسّية استوجبت أن تنال الخيرَ من النفس أوّلاً ، و إنما أعنى بالخير الصورةَ ؛ ثم ينال بعد ذلك كلُّ واحدٍ من الأشياء الحِسّية من ذلك الخير على نحو قوّته[10] لقبول ذلك الخير .

ونقول : لما قبلت الهيولى الصورةَ من النفس حدثت الطبيعةُ ثم صوّرت الطبيعة

---

(١) س ، ح : ضعيفاً .
(٢) ح ، ص : العقل .
(٣) س ، ح : البذور التى تستودع ...
(٤) س ، ح : البذور تبدو .
(٥) ح : العقل .
(٦) ح : فى مسالك السكون . س : مالك .
(٧) ح : العقل .
(٨) ط : بعادم . س ، ح : يقاوم .
(٩) ح : ولا يخارج ، س : ولا يخارج طبيعتها .
(١٠) ط : قوتها .

وصيّرتها قابلةً للسكون اضطراراً . و إنما صارت الطبيعةُ قابلةً للسكون لما جُعِل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية . ثم وقف فعلُ العقل عند الطبيعة ومبدأ السكون . فالسكون آخِرُ العلل العقلية المصوِّرة وأول العلل المكوِّنة . ولم يكن يجب أن تقف العللُ الفواعلُ المصوِّرة للجواهر من قبل أن تأتى الطبيعة . و إنما كان ذلك كذلك من أجل العلّة الأولى التى[1] صيّرت الآنيّات العقلية عِلَلاً فواعِلَ[2] مصوّرة للصور العرضيّة الواقعة تحت الكون والفساد ، فإن العالم الحِسّىّ إنما هو إشارةٌ إلى العالم العقلىّ و إلى ما فيه من الجواهر العقلية و بيانُ[3] قُواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذى يَغْلِى غلياناً و يفور فوراً .

ونقول : إن الأشياء العقلية تلزم الأشياء[4] الحِسّيّة ، والبارى الأوّلُ لا يلزمُ الأشياء العقلية والحِسّيّة بل هو المُمسِكُ[5] لجميع الأشياء ، غيرأن الأشياء العقلية هى[6] آنيّات خفيّة لأنها مُبْتَدَعة من الآنية الأولى بغير توسّطٍ ، و < أما > الأشياء الحسيةُ فهى آنيّات دائرة لأنها رسوم الآنيات الحقّية ومثالُها ؛ و إنما قوامُها ودوامُها بالكون والتناسل كى تبقى وتدوم ، شَبَهاً بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة .

ونقول[7] : الطبيعة ضربان : عقليةٌ وحسية . والنفس إذا كانت فى العالم العقلى كانت أفضلَ وأشرفَ ، و إذا كانت فى العالم السفلىّ كانت أخس وأدنى من أجْل الجسم الذى صارت فيه . والنفسُ ، و إن كانت عقلية ومن[8] العالم العقلىّ ، فلا بد لها أن تنال من العالم الحِسّىّ شيئاً وتصير فيه لأن طبيعتها [٣٠ ب] متلاحمةٌ[9] للعالم العقلى والعالم الحسى . فلا ينبغى أن تُذَم النفسُ ولا تلام على ترك العالم العقلى ، وكينونتها فى هذا العالم لأنها موضوعةٌ بين العالمين جميعاً . و إنما صارت النفسُ على هذه الحال لأنّها ، و إن كانت جوهراً من تلك الجواهر الشريفة الإلهية ، فإنّها آخر تلك الجواهر وأولُ الجواهر الطبيعية

---

(١) التى : ناقصة فى ح .

(٢) ط : وفواعل .

(٣) وبيان ... الكريمة : ناقصة فى ح .

(٤) الأشياء : ناقصة فى ح .

(٥) ح : ممسك .

(٦) ط : فى .

(٧) س : وقال . ح : ونقول : العقلية ...

(٨) ط : عقلية فى العالم ...

(٩) ط : متلائمة .

الحسية . فلما صارت مجاورةً[1] للعالم الطبيعى الحسى لم يكن فى الواجب أن تمسك عنه فضائلها ولا تُفيضها عليه . فلذلك فاضت عليه قواها وزَيّنَتْه بغاية[2] الزينة ، وربما نالت من خساسته[3] ، وذلك إلاّ أن تحذر وتتحرّز[4] من أن يشوبها شىء من حالاته الدنية المذمومة .

ونقول إنه لما كان الواجب على النفس أن تفيض قواها على هذا العالم الحسى وأن[5] تزينه لم تَكْتَفِ بأن زيّنَتْ ظاهره ، بل عرضَتْ فى باطنه وأثَّرَتْ فيه من القُوى والكلمات الفواعل ما يتحيّر له طالبُ معرفة الأشياء ويكلُّ[6] عن وصفها النُّطْق[7] عليها . والدليل على أن هذا هكذا ، أعنى أن[8] النفس زينت باطنَ الأجرام أكثر من ظاهرها ، هو أنّها ساكنةٌ فى باطن الأجرام لا فى ظاهرها . وتحقيق ذلك أنها إنما تظهر أفاعيلها من داخل لا من خارج ، وذلك أنّا ربما رأينا النباتَ وغيره من الأشياء النامية الحيوانية ليس بظاهرها حُسْنٌ ولا بهاء ، فلا تلبث أن تنبعث من داخلها الألوانُ الحسنة البهيّة والأراييح الطّيبة والثمار العجيبة . فلولا أن النفس استبطنت[9] الأجرام الطبيعية وأثّرَتْ فيها آثارها العجيبة الكثيرة الأفاعيل دائماً ، أعنى الطبيعة ، لفسد الجرمُ سريعاً وفَنِىَ ولم يكن يبقى ولا يثمر[10] كالذى هو عليه الآن ، وذلك أن النفس لمّا رأت بهاء الجسم وزينته وأثَرَ الطبيعة فيه أفاضت عليه قوّتها الشريفة وصيرت فيه الكلمات الفواعل لتفعل الأفاعيل العجيبة التى نبهت[11] الناظر إليها .

ونقول إن النفس ، وإن كانت قد استبطنت الجرم ، فإنها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها إلى عالمها العالى العقلىّ وتقرين العالَمَيْن — قادرةٌ . فإذا قرنت بين العالمين وبين فضائلها علمت فضلَ ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائل العالية الشريفة معرفةً صحيحة وفضلَ ذلك العالم على هذا العالم . وذلك أنّه [٣١ ا] إذا كانت[12] ضعيفة الطبيعة

(١) ح : مجاوزة .
(٢) بغاية الزينة : ناقصة فى ح .
(٣) ح : خساستها .
(٤) ط : تحرز . س ، ح : تحترز .
(٥) ح : وإن زينته .
(٦) ط : وكل .
(٧) س : منطق . ح : والنظر .
(٨) أن : ناقصة فى ح .
(٩) ح : استنبطت .
(١٠) ط : ولا يتم .
(١١) ط : بهت .
(١٢) ط : كانت ضعيف .

وجربت الشيء وعلمته بالتجربة ، فإن ذلك مما يزيدها بمعرفة الخير علماً و بياناً ، وهو خيرٌ من أن تكون تعلم الشيء بعلمٍ فقط لا بالتجربة[١] .

ونقول : كما أن العقلَ لا يقوى على الوقوف فى ذاته لما فيه من القوة التامّة[٢] والنور الفائض ، لكنه يحتاج إلى الحركة والسلوك إمّا عَلْواً و إمّا سُفلاً ، ولا يقوى على أن يسلك عَلْواً فيفيض نوره على ما فوقه لأنه ليس فوقه شيء مُبْدَع فيفيض عليه نوره لأن الذى فوقه إنما هو المبدع الأوّل ، فمن أجل ذلك سلك سُفْلًا بالناموس المضطرّ الذى جعل فيه المبدع الأوّل وأفاض نوره وقوّته على الأشياء التى تحته إلى أن بلغَ النفسَ فلما بلغها[٣] وقف ، ولم يتعدّها ، لأن النفس هى آخِرُ العالم العقلى — كما قُلْنا مراراً .

فلّما هبط العقل إلى أن صار إلى النفس وأثر فيها ما أثر خلّى بينها و بين سائر الأفاعيل ، ورَجَع أيضاً فصعد[٤] عَلْواً إلى أن بلغ العلة الأولى ووقف هناك ولم يهبط سُفْلاً لأنه علم بالتجربة أن المكث هناك والتعلق به — أى بالعلة الأولى — أفضلُ وأ كثر فائدةً[٥] من النور والقوة وسائر الفضائل . كذلك النفسُ لما كانت ممتلئةً نوراً وقوّةً وسائر الفضائل لم تقدر على الوقوف فى ذاتها لعلة أن تلك الفضائل فيها تشويقُها[٦] إلى الفعل ؛ فسلكت سُفلاً ولم تسلك علواً لأن العقل لم يكن يحتاج إلى شيءٍ من فضائلها لأنه هو علة فضائلها . فلما لم تَقوَ على السلوك علواً سلكت سفلا فأفاضت من نورها وسائر فضائلها على كل ما تحتها وملأت هذا العالم نوراً وحسناً و بهاء . فلما أثرت فى هذا العالم الحسى ما أثّرَتْ كرّتْ راجعةً إلى عالمها العقلىّ وتمسكت به ولزمته وعلمت علماً لا شكّ فيه أن العالم العقلى أكرمُ وأشرفُ من العالم الحسى وأدامت النظر إليه ولم تشتق الرجوعَ إلى هذا العالم ألبتة .

---

(١) س : إذا كان العالم ضعيف الطبيعة فمن جرب الشر وعلمه بالتجربة ، فإن ذلك مما يزيده بمعرفة الخير علماً وبياناً من أن يكون يعلم الشر [وعلمه بالتجربة فإن ذلك مما يزيده بمعرفة الخير علماً وبياناً من أن يكون يعلم الشر] علماً فقط لا بالتجربة .

(٢) ح ، س : الثابتة .

(٣) ح : بلغ النفس .

(٤) ط : وصعد .

(٥) ح ، س : إفادة .

(٦) ح : تشوقها .

ونقول : إن النفس إذا صارت فى هــذه الأشياء الحسّية الدنيّة وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة القليلة النور ، وذلك أنها لمـا فعلت فى هذا العالم وأثّرتْ فيه الآثار العجيبة لم ترَ من الواجب أن تحلها[1] فتدثر سريعاً لأنّها رسومٌ والرسمُ إذا لم يمدّه الراسمُ بالسكون اضمحل وفسد [٣١ ب] وانمحى ، فلا يتبين جماله[2] فيبطل ولا تبين حكمةُ الراسم وقوته . فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هى التى أثّرت هذه الآثار العجيبة فى هذا العالم ، احتالت أن تكون هذه الآثار باقية . وذلك أنها لمـا رجعت إلى عالمها وصارت فيه أبصرت ذلك البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة وألقته إلى هذا العالم فأمدّته[3] بالنور والحياة والقوة . فهذه حالُ النفس ، وعلى هذا تدبِّرُ حال هذا العالم وتلزمه .

ونريد أن نبيّن رأينا فى ذلك ونثبته ونخبره[4] فنقول : إن النفس لا تهبط بأسرها إلى هذا العالم السفلى الحسى : لا النفس الكلية ولا أنفسنا ، لكنه يبقى منها[5] شىء فى العالم العقلى لا يفارقه لأنه لا يمكن أن يكون الشىء يفارق عالمه مفارقة تامة إلا بفساده والخروج من ذاته . فالنفس ، وإن كانت هبطت إلى هذا العالم ، فإنّها متعلقةٌ بعالمها لأنه قد يمكن أن تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم .

فإن قال قائل : فلم[6] لا نحسُّ بذلك العالم كما نحسُّ بهــذا العالم ؟ — قلنا : لأن العالم الحسىّ غالبٌ علينا وقد امتلأت أنفسُنا من شهواته المذمومة ، وأسماعُنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللفط[7] فلا نحسُّ بذلك العالم العقلى ولا نعلم ما تؤدى إلينا النفسُ منه . وإنما[8] نقوى على أن نحسّ بالعالم العقلى وبما تؤدى إلينا النفسُ منه[8] متى علَوْنا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنيّة ولم نشتغل بشىء من أحواله . فنحن نقوى على أن نحسّ به وبالشىء الهابط علينا منه بتوسُّط النفس ، ولا نقدر أن نحس بالشىء الكائن

---

(١) ح : تحيلها .
(٢) ح : جلة . — س : وانمحى فلا تستبين حكمة ...
(٣) ح : فأيدته .
(٤) ح : ونجربه .
(٥) ح : منها من العالم .
(٦) لا : ناقصة فى ح .
(٧) ط : اللفظ . ح : من ضاءت واللفظ . س : من الضوضاء واللفظ .
(٨) ما بين الرقمين ناقص فى ح .

فى بعض أجزاء النفس قبل أن يأتى ذلك على النفس كلها — كالشهوة : فإننا لا نقوى أن نحسّ بها ما دامت ثابتة فى قوة النفس الشهوانية . فإذا[١] هى سلكت إلى القوة الحسية وإلى القوة الفكرية والذهنية أحْسَسناها ، وأما قبل أن تصير فى هاتين القوتين فإنّها لا نحسّ بها ولو لبثت هناك زماناً طويلاً .

ونقول : إن لكل نفسٍ شيئاً يتصل بالجرم سفلاً ويتصل بالعقل علواً . والنفس الكلية تدبّر الجرم الكلّى ببعض قوّتها بلا تعب ولا نَصَبٍ ، لأنّها لا تدبّره بالفكرة كما تدبّر أنفسُنا أبداننا ، بل إنما تدبّره تدبيراً عقلياً كلياً لا فكرةً ولا رويّةً . وإنما صارت تدبّره بلا رويّة لأنه جرمٌ كلّى لا اختلاف فيه وجزؤه شبيهٌ بكلّه ، وليست [٣٢ ا] تدبّر مزاجاتٍ مختلفة ، ولا الأعضاء غير متشابهة فتحتاج إلى تدبير مختلف ، لكنه جرمٌ واحدٌ متصل متشابهُ الأعضاء وطبيعةٌ واحدة لا اختلاف فيها . فأمّا النفس الجزئية التى فى هذه الأبدان الجزئية فإنها[٢] شريفةٌ أيضاً تدبّر الأبدان تدبيراً شريفاً ، غير أنّها لا تدبّرها إلا بتعبٍ ونَصَبٍ لأنها إنما تدبّرها بفكرة ورويّة . وإنما صارت تُرَوِّى وتفكر لأن الحسّ قد شغلها بالنظر إلى الأشياء الحسية وأدخل عليها الآلام والأحزان[٣] بما يورد عليها من الأشياء الخارجة من الطبيعة . فهذه الأشياء تُغفِلها وتخيلها وتمنعها من أن تلقى بصرها إلى ذاتها وإلى جزئها الباقى فى العالم العقلىّ ؛ وذلك أن الأمور الدنيّة قد غلبَتْ عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنيّة فرفضت أمورها الدّائمة لتنال برفضها لذاتِ هذا العالم الحِسّى وهى لا تعلم أنها قد تباعدت من اللذة التى هى لذةٌ[٤] حقٌّ ، إذ صارت إلى اللذة الداثرة التى لا بقاء لها ولا ثبات . فإن قويت النفسُ على رفض الحسّ والأشياء الحسّية الداثرة ولم تتمسّك بها دبّرت هى هذا البدن بأهون السعى بغير تعبٍ ونَصَبٍ ، وتشبّهت بالنفس الكلّية وكانت كهيئتها فى السيرة والتدبير ليس بينهما فرقٌ ولا خلافٌ .

](تم الميمر السابع بعون الله تعالى[٥])[

---

(١) ح : فإذن .

(٢) فإنها ... الأبدان : ناقصة فى ح :

(٣) ح : مما .

(٤) ط : لذة الحق .

(٥) فى ط .

الميمر الثامن

فى صفة النار

وصِفَةُ النار[١] هى مثل صفة الأرض أيضاً . وذلك أن النار إنما هى كلمة ما فى الهيولى وكذلك سائر الأشياء الشبيهة بها . والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ، ولا هى من احتكاك الأجسام كما قد ظنّ قومٌ ؛ وإنما تظهر النار من[٢] احتكاك الأجسام الحسّية لأن فى كل جسم ناراً فإذا احتكت الأجسام بعضُها ببعض سخنت ، فإذا سخنت ظهرت منها[٣] النار ، وليست النار منها . وليست الهيولىٰ أيضاً ناراً بالقوة ولا هى تحدث صورة النار ، لكنْ فى الهيولىٰ كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة سائر الأشياء . والهيولى قابلةٌ لذلك الفعل ، والكلمة التى فيها هى النفس الكلية التى تقوى أن تصوِّر فى الهيولى ناراً وسائر الصور السمائية . وهذه النفس إنما هى حياة النار وكلمة فيها ؛ وكلتاهما شىء واحد : أعنى الحياة والكلمة ، ولذلك قال أفلاطون إن فى كل جرم من الأجرام المبسوطة نفساً ، وهى فاعلة[٤] لهذه النار الواقعة تحت الحسّ . فإن كان هذا هكذا قلنا إن [٣٢ ب] الشىء الذى يفعل ها هنا النار إنما هى حياةٌ[٥] ما ناريةٌ وهى النار الحقّية . فالنار إذاً التى فوق هذا النار فى العالم الأعلى هى أحرى أن تكون ناراً . فإن كانت ناراً حقاً فلا محالة أنها حياة ، وحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار ، لأن[٦] هذه النار إنما هى صنمٌ لتلك النار .

فقد بان وصحّ أن النار التى فى العالم الأعلى هى حياة[٧] ، وأن تلك الحياة هى القيّمة بالحياة على هذه النار . وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوى فإنّهما هناك حَيّان كما هما فى هذا العالم ، إلاّ أنّهما فى ذلك العالم أكثر حياة ، لأن تلك الحياة هى التى تُفيض على هذين اللذين ها هنا — الحياةَ .

---

(١) وصفة النار : وردت فى ح .
(٢) ط : فى .
(٣) ط : فيها . — وليست ... فى الهولى : ناقصة فى ح .
(٤) ح : الفاعلة .
(٥) ح : حياة نارية وهى النار الخفيفة .
(٦) لأن هذه النار : ناقصة فى ح .
(٧) ص ، ح : حية .

والدليل على أن الاسطقسات التى ها هنا حيّة — الأشياء التى تتولّد منها . وذلك أنه قد يتولّد من[1] النار حيوانٌ ، ومن[2] الماء والهواء حيوان ، والحيوان الذى يتولّد فى الهواء أكثر قليلا وأبين . وأما الحيوان الذى يتولد فى الماء < فإنه > بَيّنٌ[3] ، غير أن الحيوان الذى يتولّد فى النار[4] خفىٌّ قليل ، وأن الحيوان الذى يتولّد فى النار لا يؤثر فيه[5] الاسطقسات ، فكذلك الحيوان الذى فى الهواء لا يؤثر فيه[6] الماء والأرض . والدليل على ذلك الأشياء المكونة من الرطوبات التى فينا مثل اللحم وسائر الأعضاء الشبيهة به . وذلك أن اللحم إنما هو دمٌ جامدٌ ، واللحم ذو حس ، والدم الذى كان منه اللحم لا يحسُّ ؛ كذلك كل سائر اسطقسات البدن لا يحسُّ ، والبدن المركّب منها يحسُّ وينفعل .

فإن كان هذا على ما وصفنا ، رجعنا إلى ما كنّا فيه وقلنا : إن هذا العالم الحسى كلّه إنما هو مثالٌ وصنمٌ لذلك العالم . فإن كان هذا العالم حيّاً فبالحرىٰ أن يكون ذلك العالم الأول حيّا . وإن كان هذا العالم تاماً كاملا فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتمّ تماماً وأكمل كمالا ، لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال والدوام . فإن كان العالم الأعلى تاماً فى غاية التمام فلا محالة أن الأشياء هناك كلّها التى ها هنا ، إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف كما قلنا مراراً . فثمّ سماء ذاتُ حياة ، وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه[7] السماء ، غير أنها نورٌ واحد ؛ وليس بينهما افتراق كما نرى ها هنا ، وذلك أنها ليست جسمانية . وهناك أرض ليست ذات سباخ ، لكنها حية عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الأرضية التى ها هنا ، وفيها نبات مغروس فى الحياة ، وفيها بحار وأنهارٌ [١٣٣] جارية وما يجرى جرياناً حيوانياً وفيها الحيوان المائية كلها ، وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء . والأشياء التى هناك كلها[8] حية : وكيف لا تكون حية ، وهى فى عالم الحياة المحض لا يشوبها الموتُ ألبتة ! وطبائع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات ، إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرفُ من هذه الطبيعة لأنّها عقلية ليست حيوانية ألبتة .

---

(١) ط : من .
(٢) ط : من .
(٣) ط ، ح ، س : بينة .
(٤) ط ، ح ، س : حقية قليلة .
(٥) ط ، ح ، س : فيها .
(٦) فى النسخ : فيها .
(٧) ط : هذا .
(٨) كلها : ناقصة فى ح .

فمن أنكر قولنا وقال : مِنْ أين يكون فى العالم الأعلى حيوانٌ وسماء وسائرُ الأشـياء التى ذكرنا ؟ — قُلْنا : إن العالم العقلى[١] الأعلى هو الحىُّ التام الذى فيه جميعُ الأشياء. أُبْدِع من المبدع الأول التامّ : ففيه كلُّ نفسٍ وكلُّ عقلٍ . وليس هناك فقرٌ ولا حاجة ألبتة ، لأن الأشياء التى هناك كلّها مملوءةٌ غِنًى وحياةً كأنّها حياةٌ تغلى وتفور . وجَرْىُ حياة تلك الأشياء[٢] إنما ينبع من عينٍ واحدة ، لا كأنّها حرارة واحدةٌ وريحٌ واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كلُّ كيفية ، يوجد فيها كل طَعْم . ونقول إنك تجد فى تلك الـكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات[٣] الطعوم وقُوَاها وسائر الأشياء[٣] الطيّبة الروائح[٤] وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأكوان الواقعة تحت اللمس ، وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع[٥] أى اللحون كلّها وأصناف الإيقاع ، وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس[٦] — هذه كلها موجودةٌ فى كيفيةٍ واحدةٍ مبسوطة ، على ما وصفنا ، لأن تلك الـكيفية حيوانية عقلية تَسَعُ جميع الـكيفيات التى وصفنا ولا تضيق عن شىء منها من غير أن يختلط بعضُها ببعض ، ويفسد[٧] بعضُها ببعض ، بل كلّها فيها محفوظة ، كأن كل واحد منها قائم[٨] على حدة .

والأشياء التى هناك ، وإن كانت مبسوطة ، فإنك لا تجد شيئاً منها إلّا وهو مُوَشًّى[٩] بكثرة الصفات التى فيه ، من غير أن يعظم أو يربو كما تعظمُ الأشياء الجسمانية وتربو . والعقل الذى هناك ليس بمبسوط كأنه شىء لا شىء فيه ، ولا النفس التى هناك مبسوطة على هذه الصفة ، بل العقل والنفس وسائر الأشياء التى هناك مبسوطة مُوَشّاة بجميع الصفات الملائمة لـكل واحدٍ[١٠] . وإنما يكون الشىء[١١] موشًّى بالصفات وهو مبسوط إذا كان من[١٢] الأوائل الأولى أى الحيوانية ولم يكن من[١٢] الأوائل الثانية أى الحسية المركّبة أعنى بذلك أن فعل الأوّل

(١) العقلى : ناقصة فى ح .
(٢) إنما : ناقصة فى ح .
(٣) ما بين الرقمين ناقص فى ح .
(٤) ص : الرائحة .
(٥) ط : لأن .
(٦) ص : اللمس .
(٧) ويفسد ... ببعض : ناقصة فى ح .
(٨) ط : قائماً .
(٩) ط : مؤثر .
(١٠) ح : ولاحدة .
(١١) ط : شىء .
(١٢) ما بين الرقمين ناقص فى ح .

الذى[1] من الأوائل الأخيرة واحد مبسوط أى ذو قوة واحدة[2] ، وأمّا فعلُ الأول الذى من الأولى فـكثيرٌ ، أى ذو قوةٍ كثيرة . والعلّة فى ذلك أن كل شىء يقرُب[3] [٣٣ ب] من العلّة الأولى كانت أفاعيلُه أبينَ وأكثر ، وكلّما يبعد عنها كان أقلَّ وأضعف . وذلك أن العقل يتحرك دائماً بحركات مستوية يُشبه بعضها بعضاً وعلى حالةٍ واحدة . وليس ينفرد العقلُ بواحد من حركاته ، بل هو جميعُ حركاته . وحركته الجزئية أيضاً ليست بواحدة لـكنها كثيرة أيضاً . إلّا أنه كلما قربت[4] الحركة من الشىء الأخير قلّ حتى يكون شيئاً واحداً مبسوطا ذا قوّة واحدة . والحركات الـكائنة بين أول حركة العقل وآخِر حركاته كلٌّ واحدٍ منها فى جميع الحركات التى تحتها . فأمّا الحركة الأخيرة فـكأنّها خطٌّ ما ، أى جرْمٌ صُلْبٌ متشابه الأجزاء لا اختلاف فيها . وحركة العقل الأخيرة ليس فيها[5] فضيلة كثيرة ، وذلك أنه ليست فيها قوة أخرى تهيجها إلى أن تفعل حياة ، فليس بينها و بين الشىء الذى لا فعل له — اختلافٌ . وهذه الحركة ، أعنِي حركة العقل الأخيرة ، ليست حياة تجمع أشياء كثيرة لـكنّها حياة واقعة على شىء واحد ، فلذلك صارت شخصيةً واقعةً تحت الحسّ . ولذلك صار الشىء الشخصىُّ ليس هو كله حياةً . و ينبغى[6] إذا كان الشىء عقليا أن يكون كله حياة ، وأن لا يكون فيه شىء ليس بحىّ .

ونقول : إن حركات العقل هى جواهر . وليس جوهرٌ من الجواهر التى بعد العقل إلاّ وهو من فعل العقل . وإنما يفعل العقلُ الجواهر بحركاته لأنه أوّلُ فعلِ الفاعل الأول الحق ، فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره[7] . والعقل يتحرك فى الجواهر ، والجواهر تبعٌ للحركات . و إنما يتحرك الحق فى مضمار الحق ولا يخرج من ذلك المضمار . وهذا الموضع إنما هو موضعٌ للعقل وحده ، ليس هذا الموضع بمبسوط كأنه بسيطٌ ساذج ، لـكنه مبسوطٌ موشًّى ، والعقل دائم الحركة فيه لا يسكن ، و إن سكن لم يفعل ألبتة . فإن لم يفعل لم يكن

---

(١) ح : الذى من الأخيرة . — : ق .

(٢) واحدة : ناقص فى ح . (٣) ح : قرب .

(٤) ط : قرب (٥) فيها : ناقصة فى ح .

(٦) ح ، س : وينبغى أن يكون الشىء إذا كان عقلياً أن يكون كله حياة .

(٧) ط : بغيره .

عقلاً ألبتة . ولا يمكن أن لا يفعل العقل . وفعلهُ[١] إنما هو حركة ، فحركته عقلية ، وحركة سائر الجواهر هي[٢] متممة بجميعها . وكل جوهر وكل حياة إنما هو من حركات العقل . فجوهر العقل حافظٌ لجميع الجواهر التى تحته ، وحياة العقل حافظةٌ لكل حياةٍ تحتها . وكلُّ سالكٍ هناك — عقلاً كان أو حياة — فإنه يسلك فى مسلك حيوانىّ وممرُّه على أشياء حية . وكما أن السالك فى هذه الأرض إنما يسلك فى مسلك أرضى والأشياء التى يمر بها إنما هى أرضيّة كلها وإن كان ذلك كثيراً مختلفاً — كذلك مَنْ سَلك فى تلك الأرض [١٣٤] الحيوانية إنما يسلك فى[٣] مسلك الحياة ، والأشياء التى يمرُّ بها هى حياة أيضاً[٤] والحى سالك فى تلك الأرض الحيوانية[٥] وإنما يسلك ضروباً من طُرُق الحياة طُرُقاً بعد طُرُق . غير أنه وإن سلك ضروبَ تلك الطرق فإنما يسلكها إلى أن يأتى إلى[٦] آخرها من غير أن يفارق أوّلها خلاف ما يكون هاهنا فى العالم السفلى[٧] : فإنما السالك طريقاً ما إذا صار فى موضع آخر من هذا الطريق الأرضى فارَقَ أوّله وجميع أجزاء ذلك الطريق[٨] ، وإنما يكون فى آخره فقط ، أعنى فى الموضع الذى هو فيه . وأما السالك فى أرض الحياة فإنه يسلك إلى أقصى تلك الأرض من غير مفارقة منها لأوّلها ، ويكون فى أوّلها وآخرها وفيما بين ذلك فى حالة واحدة . فإنه وإن لم يسلك فى تلك الأرض مسلكاً سواء ، وكان فى بعض تلك الأرض أكثرَ سلوكا وفى بعضٍ أقلّ ، وكان فى بعضها دون بعضٍ — لم يكن السالك فى تلك الأرض ، عقلا كان أو حياة ، عقلا بالفعل وحياة بالفعل ، لكنه يكون عقلا أو حياةً بالقوة ، فيكون ناقصاً واقعاً تحت الكون والفساد . فأما العقل أو الحيُّ الذى بالفعل فهما فى كل معقول وكل حياةٍ بالسواء . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الأشياء كلها من[٩] العقل ، والعقل هو الأشياء ، فإذا كان العقلُ كانت الأشياء ، وإذا لم تكن الأشياء

---

(١) كذا فى ح . — وفى ط : العقل فعله وإنما هو حركة . — س : ولا يمكن أن لا يعقل العقل وإنما ...

(٢) هى : ناقصة فى ح . س متممة بجميع الجواهر .

(٣) فى : ناقصة فى س .

(٤) س : أيضاً هى حياة .

(٥) ط : الأرض إنما ...

(٦) إلى : ناقصة فى ط .

(٧) س : الأسفل .

(٨) الواو : ناقصة فى س .

(٩) ط : فى .

لم يكن العقل . وإنما صار العقل هو جميعَ الأشياء لأنه[1] فيه جميعُ صفات الأشياء ، وليس فيه صفة إلا وهي تفعل شيئاً مما يليق بها ، وذلك أنه ليس فى العقل شىء إلا وهو مطابِقٌ لكون شىء آخر .

فإن قال قائل : إن صفات العقل إنما هى له لا لشىء آخر وليست تجاوزه ألبتة — قُلْنا : إن صَيَّرْتَ العقل على هذه الحال كنت قد قَصَّرْتَ[2] به وصيرته جوهراً دنيئاً خسيساً أرضيًا ، إذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته كتمامه فقط ، ولا يكون شىء يفرق بين[3] العقل وبين الحسّ . وهذا قبيحٌ محالٌ : أن يكون هو والحسّ شيئاً واحداً . وقد نقدر أن نمثّل قولنا هذا بأمثالٍ عقلية فنعلم كيف العقلُ وأنه لا يرضى أن يكون واحداً مفرداً ولا يكون شىء آخر واحداً كوحدانيته ، وأى[4] الأمثال تريد أن تمثله به : الصورة الكلية النباتية[5] ، أو الحيوانية ؛ فإنك إن وجدت هذه كلها واحداً ولا واحداً علمت أن كل واحدٍ[6] منها ، وإن كان واحداً ، فإنه موشى بأشياء [٣٤ ب] كثيرة مختلفة .

وأما الكلمة الفاعلة[7] فى الهيولى للشىء فهى ، وإن كانت واحدةً ، فإنها مختلفةُ الصفات — أقول إنها[8] تُصَيِّرُ الشىء الواحد كثيراً مثل الوجه : فإنه وإن كان جثة واحدة فإن الكلمة التى فيه تُصَيِّر بعض الوجه عيناً وبعضه أنفاً وبعضه فماً . والأنفُ أيضاً ، وإن كان واحداً ، فإنه ليس بواحدٍ محضٍ لكنه مركَّبٌ من أشياء كثيرة : من عروق وعَصَب وغضروف . والعروق أيضاً ، وإن كانت واحدة[9] ، فإنها أيضاً مركبةٌ من عناصر البدن الأربعة كالدم وما يشبهه . والدم أيضاً ، وإن كان واحداً ، فإنه أيضاً مركبٌ من أشياء أُخَر . وهذا يكون على هذه الصفة إلى أن يبلغ[10] الأوائلَ الأولى : الهيولى والصورة ، التى هى بسيطةٌ وحدَها .

(١) ح : الآن فيه صفات الأشياء .

(٢) ح : قصدت به وصيرت به جوهراً ...

(٣) ح : بين الحس والعقل .

(٤) ط : وان المثال نريد أن نمثله به .

(٥) ح : النباتى أم الحيوانى .

(٦) ح ، ط : واحدة .

(٧) ح : التى فى .

(٨) ح : إنما يصير الشىء ...

(٩) ط : واحد . ح : واحدة منها مركبة... (١٠) ح : يكون يبلغ ...

فكذلك يكون العقل واحداً ولا واحداً . غير أنه تكون هذه الصفة فيه أعلى وأشرف وأفضل من الصفة الجسمانية التى ذكرنا آنفاً . وكذلك أن العقل واحدٌ وهو كثيرٌ ، وليس هو كثيراً كالجثة بل هو كثيرٌ بأن فيه كلمةً تقوى على أن تفعل أشياء كثيرة . وهو ذو شكلٍ واحد ، غير أن شكله شكل عقلىٌ . والعقل إنما يكون محدوداً[١] بشكله ، ومن ذلك الشكل تنبعث جميعُ الأشكال الباطنة والظاهرة ، ومن تلك الكلمة تنبعث القُوى والفعل الذى تحت العقل . وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم ، وذلك أن قسمته[٢] تكون بخطٍ مستوٍ إلى خارج ، وأما قسمة العقل فإنها تكون إلى داخل دائماً ، أى فى داخل الأشياء .

وأقول إن فى العقل جميع العقول والحيوان ، وذلك أنّها تنقسم فيه ، والقسمة فى العقل ليس بأن الأشياء هناك قائمة فيه ، ولا أن الأشياء ركبت فيه ، لكنه فاعلُ الأشياء ، غير أنه يفعلها شيئاً بعد شىء بترتيب وطَقْسٍ[٣] .

وأمّا الفاعل الأول فإنه يفعل[٤] الأشياء كلها التى فعلها بغير توسُّط معاً وفى دفعة واحدة .

ونقول إنه كما أنّ فى العقل جميعَ الأشياء التى تحته ، كذلك فى الحىّ الكلى جميع طبائع الحيوان ، وفى كل واحدٍ من الحيوان أيضاً حيوانات كثيرة ، إلاّ أنّها أقل وأضعف من الحيوان الذى هو أعلى . ولا يزال الحيوان يقلُّ فى[٥] الحى الذى يليه إلى أن يأتى إلى الحيوان الصغير الضعيف القوة فيقف هناك . فيكون ذلك الحىُّ الذى وقفت[٦] فيه قوةُ الحىّ الكلى شخصاً حياً . وهذه القسمة قسمةٌ ليست مختلفة . وأقول إن الحيوان ، وإن كان بعضها فى بعض كما[٧] كانت الأفراد فى الصنف ، والصنف فى النوع ، والنوع فى الجنس[٧] [١٣٥] فكلُّها واحدٌ — فإنها ليست بمختلفةٍ[٨] فيها ، لكنّها فيها كالمحبة

---

(١) ح : محدود الشكل . (٢) ح : قسمة الجسم .
(٣) تعريب الكلمة اليونانية τάξις = ترتيب ، نظام . — ولعل أصلها : طقسس .
(٤) ح : فعل .
(٥) ط : من — س : فلا يزال الحيوان يقبل فى الذى ...
(٦) ط : وقعت . (٧) ما بين الرقمين ناقص فى ح .
(٨) ح : بمختلطة .

التى قيلت إنّها[١] فى كامل المحبة التى ذكروا أنها فى العالم الحسىّ : فإنها واحدةٌ فى الأوائل التى هى تؤلِّف بين الأشياء ، إلاّ أنّها ربما قهرتها الغلبةُ فيفترق ما ألّفت وجمعت . وأما المحبّة الحقّية ، وهى العقلية ، فتولّف[٢] < أى > تجمع الأشياء كلها : العقلية والحيوانية ، جمعاً عقلياً وتصيرها واحدةً عقليةً فلا تفرق أبداً لأنه[٣] ليست هناك غلبةٌ تغلب تلك المحبة لأن ذلك العالم كله[٤] بأسره محبة محضة ليس فيه اختلافٌ ولا تضادّ ألبتة ، وإنما التضادُّ والاختلاف فى هـذا العالم . فلذلك ربما قويت الغلبةُ على المحبة فتفرّق الأشياء التى جمعتها[٥] المحبة . فأمّا العالم الأعلى فإنما هو محبة فقط وحياةٌ تنبثُ[٦] منها كل حياةٍ — كما قلنا[٧] مراراً — وائتلاف لا يتفرق كما بيّنا[٨] .

فى القوة والفعل [٩]

ونقول : الفعل أفضلُ من القوة فى هذا العالم . وأما فى العالم الأعلى فالقوة أفضلُ من الفعل ، وذلك لأن القوة التى فى الجواهر العقلية هى التى لا تحتاج إلى الفعل من شىء إلى شىء آخر غيرها ، لأنها تامةٌ كاملة به تدرك[١٠] الأشياء الروحانية كإدراك البصر الأشياء الحسية ؛ والقوة هناك كالبصر هاهنا . فأما فى العالم الحسىّ فإنها تحتاج إلى أن تخرج إلى الفعل وإلى أن تدرك الأشياء المحسوسة وتعلم أن تلك قشور الجواهر التى لبستها فى هذا العالم ، وذلك أنها لم تقدر على أن تَصِلَ[١١] إلى جواهر الأشياء وقواها إلاّ بخرق[١٢] القشور فاحتاجت فى ذلك إلى الفعل[١٣] . فأما إذا كانت الجواهرُ مجرّدةً والقوى مكشوفةً ،

---

(١) كذا فى ح . — وفى ط : إنها هى كامل المحبة . ص : إنها فى الكل فإن المحبة التى ذكرت أنها فى العالم ...

(٢) ص : فإنها تجمع الأشياء ... — ط : يجمع — فتؤلف ... كلها : ناقص فى ح .

(٣) ط ، ح ، ص : لأنها .

(٤) ط : كلها .

(٥) ص : جمعت .

(٦) كذا فى ص . — وفى ط ، ح : تنبعث .

(٧) ص : ذلك مراراً .

(٨) ط : بينا آنفاً .

(٩) كذا فى ط — وفى ح : هذا باب لم يوجد له رأس فى النسخة . — وفى ص : هـذا باب لم يوجد له رأس فيعرف نقصانه أو على كم هو من العدد : الفعل ...

(١٠) ص : تدرك لها الأشياء .

(١١) ح ، ط : تقبل إلى .

(١٢) ح : يحرز . ط: أن تجوز القشور .

(١٣) ص : العقل .

فقد اكتفت القوة حينئذ بنفسها ولم تحتج فى إدراك الجواهر إلى الفعل .

وإن كان هذا هكذا ، رجعنا وقلنا إن النفس إذا كانت فى المكان العقلىّ فإنما ترى ذاتها والأشياء التى هناك بقوّتها لأن الأشياء التى هناك بسيطة ، والبسيط[١] لا يدركه إلا بسيطٌ مثله . وإذا كانت فى هذا المكان الحسّىّ لم تَنَلْ ما هناك إلا بتعب شديد لكثرة القشور التى لبستها . والتعب فعلٌ ، والفعل مركب ، والمركب لا يدرك الأشياء البسيطة كُنْهَ إدراكها . فالنفس إذا صارت فى هذا العالم الحسّىّ لم تَنَلْ ما فى العالم العقلىّ إلاّ بفعل تستفيده ها هنا ، لا بقوتها . فلذلك لا تدرك الأشياء التى كانت تراها فى العالم العقلىّ ، لأن الفعل[٢] [٣٥ ب] يستغرق القوّة فى العالم الحسى ويمنعها مِن إدراك ما كانت تدركه .

فإن قال قائل : إن المدرك إذا أدرك الشىء بالقوة ثم[٣] أدركه بالفعل كان ذلك أثبت وأقوى ، لأن الفعل إنما هو تمامٌ — قلنا : أجَلْ ! إذا كان المدرك يدرك الشىء بقبول أثره فإن القوة تكون حِسًّا كأنها تقبل رسم أثر الشىء ، والفعل أتمّ ذلك الأثر ، فيكون الفعلُ حينئذ متمِّم القوة . فأما إذا كان المدرك به يدرك الشىء من غير أن يقبل أثره ، فالقوة حينئذ تكفى بنفسها فى إدراك الشىء . فإذا كانت مكتفية بنفسها ثم أتاها آتٍ ، دخل عليها فأضرّ بها ذلك الآتى[٤] وأفسدها ، لاسيما إذا كان خلافها ولم يكن من حيّزها .

فإن قال قائل : إذا كان هذا هكذا ، فقد فسدَتْ قوةُ النفس التى بها كانت تدرك الأشياء العقلية إدراكا صحيحاً إذْ[٥] صارت لا تدركها إلا بالفعل ، لأن الفعل مُفْسِدٌ[٦] للقوة — قُلْنا : لم تفسد القوة ، لكنها تبحث عن النفس عند دخول الفعل عليها فقط . والدليلُ على ذلك أن النفس إذا تركت استعمال الفعل فى الأشياء العقلية ولم تحتَجْ إلى التفكُّر فى إدراك ذلك العالم ، رجعَتْ تلك القوة إليها بل نهضت لأنها لم تفارق النفس ، وترى النفسُ الأشياء التى كانت تراها قبل أن تصير فى هذا العالم ، من غير أن تحتاج إلى

---

(١) والبسيط : ناقصة فى ح . (٢) ح : النقل .
(٣) ط : وأدركه . فى ح : الواو ناقصة .
(٤) ط ، ح : الأثر — والتصحيح عن ص .
(٥) فى النسخ : إذا . (٦) ح : مفسدة .

الروية والتفكر · فإذا لم تحتج إلى الروية لم تحتج إلى الفعل ، لأن الفعل ضرب من ضروب الروية ، وذلك أن الفعل إمّا[1] أن يكون فى الشىء المرئى ، وإما أن يكون فى الشىء الطبيعى ؛ فأمّا القوة[2] الثابتة فإنما تكون فى الجواهر التى تقع عن[3] الأشياء وقوعاً صحيحاً بغير روّية ولا فكر ، وذلك أنّها تعاين الأشياء[4] عياناً .

فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت فى هذا العالم ، فكيف تعلم الأشياء التى فى العالم العقلى ، وكيف تذكرها[5] ؟ أبالقوة التى كانت تعلمها[6] وهى فى ذلك العالم ، أم بفعلٍ[7] ما غير تلك القوة ؟ فإن كانت تعلمها[8] بتلك القوة لم يكن بدٌّ من[9] أن تدرك الأشياء العقلية ها هنا كما كانت تدركها هناك . وهذا محالٌ ، لأنها هناك مجردةٌ محضة وهى ها هنا مشوبةٌ بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء ها هنا بفعلٍ ما ، والفعل غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدرّاكة . وهذا محالٌ ، لأن كل درّاك لا [١٣٦] يدرك شيئاً من الأشياء[10] إلا بقوته الغريزية التى لا تفارق الشىء إلا بفساده — قلنا : إن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية هاهنا بالقوة التى كانت تعلمها[11] بها[12] وهى هناك ، غير أنها لما صارت فى البدن احتاجت إلى شىء آخر تنال به الأشياء التى كانت تنالها مجردةً فأظهرت القوةُ الفعلَ وصيرته عمّالا ، لأن النفس كانت تكتفى بقوتها فى العالم الأعلى[13] ولم تكن تحتاج إلى الفعل ، فلما صارت ها هنا احتاجت إلى الفعل ولم تكتف بقوتها . والقوة فى الجواهر العقلية العالية [و] هى التى تظهر الفعل وتتمّمه ؛ وأما فى الجواهر الجرمية فإن الفعل هو الذى يتمم القوة ويأتى بها إلى الغاية .

فإن كان هذا هكذا ، رجعنا فقلنا : إن الشىء الذى به ترى النفسُ الأشياء العالية

---

(١) ح : إنما .
(٢) ح : بالقوة .
(٣) ط : فى . ح : من .
(٤) الأشياء : ناقصة فى ح .
(٥) ط : تدركها إما بالقوة ...
(٦) ط : تعملها بتلك وهى فى ...
(٧) ط : أم تفعل بغير تلك القوة .
(٨) ط : تعملها .
(٩) ط : فى ذلك — س : لم يمكن من ذلك ...
(١٠) إلا بقوتها ... الأشياء : ناقصة فى س .
(١١) ط : تعملها .
(١٢) بها : ناقصة فى س .
(١٣) حدث هنا فى س نقل للكلام عن موضعه واضطراب .

العقلية تراها هناك[١] وهى ها هنا ، وهو قوتها . وفعلُها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتاقت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها[٢] واستعملتها غير الاستعمال الذى[٣] كانت تستعملها وهى هناك لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السّعْى ولا تدركها هاهنا إلاّ بتعبٍ ومشقة . وإنما تنهض تلك القوة فى خواص الناس ومن كان من[٤] أهل السعادة . وبهـذه القوة ترى النفس الأشياء الشريفة العالية التى[٥] كانت هناك أو هاهنا . فإذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العـالم نطقت عليه ووضعته بتأمُّل لا بأفـكارٍ ولا بقولٍ . فبأى شىء تحتاج إلى أن تأخـذ أوائله من شىء آخر ؟ لأن الأشياء التى فى ذلك العالم هى الأوائل وليس من ورائها أوائل أخرى ؛ فمن أجل ذلك صار القول عليها واحداً ، كانت فى العـالم الأعلى أم فى العـالم الأسفل . فصارت النفس ترى ما ها هنا بالقوة التى كانت تراه وهى[٦] هناك ، غير أنّها تحتاج إلى أن تنهض قوتها ، ولا حاجة بها إلى ذلك إذا كانت هناك . وإنما أعنى بالنهوض أن النفس إذا أرادت علم العالم العقلى رفعت قوتها من هذا العالم السُّفْلى ، وذلك بمنزلة رجلٍ صَعِد الجبل وألقى بصره عَلْواً وسُفْلاً فرأى من الأشياء ما لا يمكن غيره أن يراه ممن لم يصعد ذلك الموضع — كذلك النفس إذا ارتفعت[٧] قوتها إلى العالم الأعلى رأت أشياء [٣٦ ب] لا يراها[٨] أحد ممن لم يفعل كما فعلت وقوّتها هى بصرُها الذى تبصر به ما هناك فى أى المكانين[٩] كانت ؛ غير أنّها إذا كانت فى العالم العقلى لم تحتج أن ترفع بصرها إلى فوق . وهذا الارتفاع هو فعلها الذى تنال به ما هناك إذا كانت فى هذا العالم . وإذا ارتفعت قوة النفس من[١٠] هذا العالم السُّفْلى فإنها تُرْفع أولاً إلى السماء ، ثم من السماء إلى فوق السماء .

فإن كان هذا هكذا ، رجعنا فقلنا إن الذِّكر إنما يبدأ من السماء لأن النفس إذا صارت

---

(١) ط : العقلية وهى هناك تراه وهى ها هنا .

(٢) ح : قوتها واستعمالها .

(٣) ط : التى .

(٤) ط : فى .

(٥) التى : ناقصة فى ح .

(٦) ح : وهى كانت .

(٧) ط : رفعت .

(٨) ط : لا يراه .

(٩) ح : مكانين .

(١٠) ح : فى .

كالأشياء السمائية ذكرتها وعلمت أنها هي التي تعرف قبل أن تصير في العالم السفلي . فليس الآن بعجب أن تكون النفس إذا صارت في السماء ورُفِعت[١] هناك تذكر حال الأشياء التي رأت وفعلَتْ في هذا العالم السفلي ، وأن تذكر الأشياء السمائية لأنها ثابتة قائمة بتلك الأجرام والأشكال الأولى لم[٢] تتغير ولم تستحل عن جوهرها وأشكالها .

فإن قال قائل : فلو أن الأشكال السمائية تغيرت ولم تبق على حالها الأولى أترَى النفس إذا رأتها أثبتت معرفتها ، أم لا ؟ قلنا : نعم ! تعرفها من قِبَل هيآتها وخاصة[٣] أفاعيلها وليس ذلك بمحال أن تبطل آثار الشيء وتبقى هيآته . فإن كانت السماء ذات نطق ، كما قال[٤] بعض الأولين ، فبالحرى أن تكون النفس تعرفها و إن تغيرت حالها .

فإن قال قائل : فإذا انحـدرت النفس من العالم العقلي وصارت في الأجرام السمائية ، فـكيف تقدر أن تتوهم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر قبل أن تنحدر إليه ؟ قلنا : إن النفس تستفيد الذكر إذا صارت في السماء من العالم العقلي . وهي ، و إن كانت ذات ذكر ، لـكنها قلّما تحتاج إلى الذكر ما دامت في السماء لأنها[٥] لم تصرْ بعد في أبدان كثيرة مختلفة ولا مرّت عليها الأكوان التي لا تكون إلا بزمان كثير[٦] فتنسى ما في العالم العقلي النسيان كله ، ولذلك تـكتفي بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما في العالم العقلي .

فإن قال قائل : إن كانت قلة الزمان والأكوان تستغني بها النفسُ عن كثرة الذكر ، فلا محالة أن كثرة الأكوان وطول الزمان يُنْسِي الذكر . وذلك أنه إذا اعتنقت[٧] الأكوانُ النفس دائماً نسيت ما كانت [١٣٧] فيـه من قَبْل أن تدخل في الـكون ولا تذكرها لبُعْدها من الحال الأولى التي كانت فيها وحلولها في الحركة الدائمة سُفْلاً[٨] ، فتـكون النفسُ حينئذ[٩] لا تذكر ألبتة شيئاً ، و إذا لم تذكر لم تقدر على أن تتوهمّ عالمها

---

(١) ط : ووقفت

(٢) ح : ولم ينفر (!)

(٣) ح : وخاصية .

(٤) ح : كبعض الأولين (!) .

(٥) ط : لأنه لم يصر .

(٦) ط : كثيرة .

(٧) ص : عشقت . ح : اعتقنت .

(٨) خ : عقلا .

(٩) ط : هي .

العقلىّ ، وإذا لم تتوهمه لم تحرص على أن تميّز فتكون كالنفس البهيمية . وهـذا قبيحٌ جداً . — قلنا : إن النفس ، وإن كانت انحدرت من العلو إلى السفل فليس باضطرارٍ أن تنحدر النفسُ إلى كل عُمْقٍ أو تتحرك سُفْلاً دائماً ، بل تتحرك إلى مكانٍ ما ثم تقف هناك . وإذا سلكت[١] فى الـكون فليس من الواجب أن تسلك فى كل كونٍ إلى أن تبلغ آخرَ الأكوان ، بل تنتهى إلى بعض الأكوان وتقف هناك ، فلا تبرح تحرص[٢] على الخروج منه علواً حتى تصير فوق كل كونٍ كانت فيه فى[٣] الحالة الأولى . ونقول بقولٍ مختصر : إن النفس المنتقلة من مكانٍ إلى مكانٍ ، المستحيلة من كونٍ إلى كونٍ ، هى ذات ذكرٍ ، لأن الذكر إنما هو للأشياء الماضية التى قد فُرِغ[٤] من كونها . فلذلك صار للقائل هاهنا مساغٌ أن يقول : إن النفس ذاتُ ذكرٍ . فأما الأنفسُ الثابتة فى مكانٍ واحدٍ فلا يغيب[٥] عنها شىء مما فى ذلك المـكان .

ونريد أن نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرهما من سائر الـكواكب : هل هى ذاتُ ذكرٍ ؟ فنفحص أوّلاً عن نفس الـكل : هل تذكر شيئاً ؟ ثم نجرى على الفحص عن نفس المشترى : هل تذكر شيئاً ؟ — غير أنّا إذا فحصنا عن ذلك لم نجد بُداً من الفحص عن أذهان أنفُسِ[٦] الـكواكب وفـكرها : ماهى ؟ وكيف[٧] هى ؟ وذلك بعـد أن نكون قد وجدنا ذاتَها ذات أذهان . فنبدأ فنقول : إن كانت الـكواكب لا تحتاج إلى شىء مما نحتاج إليه فى هـذا العالم السفلىّ[٨] الأرضىّ فإنها لا تطلبه أيضاً ؛ وإن[٩] كانت لا تطلب شيئاً مما نطلبه من العالم الأرضى فإنها لا تحتاج إليه أيضاً[٩] . فإن كانت لا تحتاج إلى شىء ولا تطلبه فإنها لا تحتاج إلى أن تستفيد علماً لم تكن تعلمه أوّلاً . فما حاجتها إلى الفـكر والمقاييس والأذهان إلا أن تكون من أجل علمٍ ما[١٠] يستفاد بها ؟ وقد قلنا إنه

---

(١) ح ، س : نسيت الـكون .
(٢) ح : وتحرص .
(٣) ح : من .
(٤) ط : فرغت .
(٥) ح : يتغيب ... شىء ما .
(٦) ح : نفس .
(٧) وكيف هى : ناقصة فى ح .
(٨) السفلى : ناقصه فى ح .
(٩) ما بين الرقمين ناقص فى ط .
(١٠) ما : ناقص فى ط .

لا حاجة بها إلى علمٍ تستفيده[1] مما تحتها ، ولا تحتاج فى تدبيرها إلى الأمور الأرضيّة والناس ، ولا[2] إلى حِيَلٍ ولا فكر ، لأنها إنما تدبّر العالم الأرضى [٣٧ ب] بنوعٍ آخر لا بحيلةٍ ولا فكرةٍ[3] ولا روية ، بل بالقوة التى جعل فيها المبدعُ المدبّرُ الأوّلُ — عزّ شأنه .

فإن قال قائل : إن الكواكب ترى العالم فوقها وتُحِسّ الإله ، فلا بُدَّ من أن تذكر ما قد رأت وأحسّتْ ، فتكون[4] ذوات ذكرٍ[4] — قلنا : إنها ترى العالم العقلىّ وتحسّ البارئ دائماً . فما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج إلى ذكرٍ ، لأنه بين يديها تراه عياناً ولا يغيب عنها .

فإن قال قائل : فإن كَفّتْ النفس عن النظر إلى ذلك العالم — أفليس[5] تحتاج إلى أن تذكر فتكون ذات ذكرٍ أيضاً ؟ — قلنا : إذا كان الشىء على نوعٍ من الأنواع أو حالةٍ من الحالات ثم كفّ عن ذلك النوع وبَطَل عن الحال الأولى ، كان قابلاً أثراً ما ، والكواكب لا تقبل الآثار . فلما كانت لا تقبل الآثار ، فإنّها لا تكف عن النظر إلى ذلك العالم .

فإن قال قائلٌ : أفتذكر أنفس الكواكب أنها رأت بالأمسِ الأرضَ كلها أو منذ شهرٍ أو منذ سنة وأنّها[6] كانت بالأمس حية ، أو منذ شهرٍ أو منذ سنةٍ ؟ فإنها لا تخلو[7] من أن تذكر ذلك أو لا تذكره : فإن كانت لا تذكره فلا محالة أنها ليست ذات ذكر . — قلنا : إنا[8] نعلم أنها تدور على الأرض وأنّها حية دائمةٌ ، والشىء الدائم هو أبداً على حالةٍ واحدةٍ[9] لا ينتقل . فأمّا أمس ومنذ شهر ومنذ سنةٍ وما أشبه ذلك فإنه فى[10] حيّز السلوك ، والحركة هى التى تجعل منذ أمس ومنذ شهر ومنذ سنة . وأما[11] الشىء بعينه فواحدٌ لا أمس فيه ولا غيره ، بل هو أبداً . والحركة هى التى تقسّم الأيامَ فتصيرها أمسٍ

---

(١) تستفيد .
(٢) ولا : ناقصة فى ح .
(٣) ط : ذكر .
(٤) ما بين الرقمين ناقص فى ح .
(٥) ح : فليس .
(٦) ط : فإنها .
(٧) ط : لا بد . — ذلك : ناقصة فى ط .
(٨) إنا : ناقصة فى ح .
(٩) واحدة : ناقصة فى ح .
(١٠) ح : من .
(١١) فأما .

ومنذ شهر ومنذ سنة . وإنما هى بمنزلة(١ رَجُلٍ واحد١) عمد إلى أثر القَدَم الواحد وقسّمه على أجزاء كثيرة . فكذلك حركة الفلك والكواكب فإنما هى واحدة عند أنفسها ، ونحن نقسّمها فنصيّرها كثيرةً ونجعلها عددَ الأيام ، وذلك أن(٢) الليل يتلو النهار . فإذا كان كذلك جُزِّئت الأيام وكثر عددُها . فأمّا العلوّ فإن اليومَ فيه واحد ، وليست هناك أيامٌ لأنّ ما هناك نهارٌ كلُّه لا يتلوه ليلٌ ، لكن هناك أبعادٌ مختلفة(٣) لا يشبه بعضُها بعضاً ، وفلك البروج لا يشبه سائر الأفلاك . فلا بدّ(٤) لنفس الكواكب ، إذا صارت فى بعض الأبعاد وفى بعض البروج ، أن نقول إنها جازت ذلك البُعْدَ وخرجت من ذلك البرج وصارت فى هذا البرج .

فإن قال قائل : إن الكواكب أيضاً قد كانت(٥) ترى الناس فى العلو ، وكيف تقلُّبهم فى العالم السفلى ، وكيف ينتقلون من شىء إلى شىء ، وكيف يستحيل الأرضىُّ بعضه إلى بعض . فإن كانت ترى ذلك فلا بدّ أن تذكر الناس الماضين والأمور التى سلفت(٦) والقرون التى قد خَلَتْ . فإن كانت تذكر ذلك ، فلا محالة أنّها ذات ذِكرٍ . — قُلْنا : ليس من الاضطرار أن يكون الإنسان يذكر ما قد رأى ، ولا أن يستودعه الوهم مثل الأشياء الأرضيّة(٧) المحضة التى إنما عرفها وعقلها بأهون السّعى لشدة ظهورها للحسّ . وبيانها هذه الأشياء الواقعة تحت الحسّ وقوعاً مرسلاً . فلا ينبغى أن ندع علم الحسّ الجزئى ، إلا أن يكون فى العلم(٨) الجزئىّ تدبيرُ الكل ، وعلمُ الجزء داخل فى علم الكل .

والدليل على ذلك أشياء كثيرة . أوّلُ ذلك أنه ليس من الواجبِ أن يكون ما يرى الإنسانُ بعينه : أنه يحفظه كما قلنا آنفاً . وذلك أنه إذا كان الشىء المنظور إليه واحداً لا اختلافَ فيه لم تحتج النفس إلى حفظه . وكذلك إذا أحسّ الحس الشىء بلا مشبّه من الحس فإنما يقبل أثره وحده من غير أن تقبل النفسُ ذلك الأثرَ فتصيره داخل البدن ، أى

---

(١) ما بين الرقين ناقص فى ح .

(٢) أن : ناقصة فى ح .

(٣) لا : ناقصة فى ح .

(٤) بد : ناقصة فى ح .

(٥) كانت : ناقصة فى ح .

(٦) ح : قد سلف .

(٧) ح : العرضية .

(٨) ح نالعالم .

فى الوهم ، فإنها إذا لم تصيره[١] فى الوهم فلا[٢] حد ولا معنى لقلّة حاجتها إليــه : إما لأنها لم تستلذه ، وإما لقلة منفعتها فإذا كان الشىء المنظورُ إليه على هذه الحال لم تَجْذِبه النفسُ إليها ولم تصيره[٣] فى الوهم ولم تذكره لأنها لم تحتج إليه وهو حاضر بين يديها ، فكيف تحتاج إليه إذا مضى ؟! — فقد بان أن الأشياء الأرضية[٤] المحضة ليس من الاضطرار أن تجعلها النفسُ فى الوهم .

فإن لَجَّ أحدٌ فقال : إنه لا بد للنفس من أن تصيِّر الشىء الذى وقع تحت الحسّ فى الوهم أيضاً — قلنا[٥] : إنه وإن صيَّرته النفسُ فى الوهم فإنما لم تصيّره هناك ليلزمه الوهم أو يحفظه . وذلك أن الحسَّ ، وإن كان قد أدرك الشىء ، فلم يحسَّ إلا رَسْمَه وأثره . والدليل على ذلك ما نحن قائلون : إنا إذا مَضَيْنا فى الهواء قَدَماً ولم نعلم أى جزء من أجزائه انفرج لنا أولا ، وأىُّ جزء انفرج لنا ثانياً : إما لأن لا نتعمد معرفة ذلك ، وإما لأن لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوهمه لأنا لا نحتاج إليه ولا ننتفع بعلمه فإذا لم نتوهّمه[٦] ولم نحفظه لم نَذْكره . ولو أنا قوينا على المضى فى الهواء دون [٣٨ ب] الأرض لما عرفنا الفراسخ ، ولا فى أى فرسخ نحن ، ولا كم فرسخ[٧] سرنا . وأيضاً لو كنا إذا احتجنا إلى الحركة لم نحتج إلى الأوقات — < لم نحتج > إلا إلى الحركة فقط[٨] . فإذا[٩] عملنا[١٠] أعمالنا ولم نضفها إلى الزمان فنقول : عملنا هذا الشىء فى شهر أو سنة — لما ذكرنا شهراً ولا وسنة ولا زماناً دون زمان ، ولكانت النفس تكتفى بمعرفة الشىء المعمول أنه معمولٌ فقط .

وأيضاً[١١] إذا كان الفاعل يفعل شيئاً واحداً دائماً ، لم يحتج إلى حفظ ذلك الشىء ولا أن يذكره إذ كان واحداً لا يتبدّل . فإن كان هذا هكذا وكانت الكواكب إنما

---

(١) ط : تصره .

(٢) ح : فلا حد معان إما لقلة ...

(٣) ط : تصره .

(٤) ح : الفرضية .

(٥) ح : وقلنا .

(٦) ح : نتوهم .

(٧) فرسخ : ناقصة فى ح .

(٨) فقط : ناقصة فى ط ، ح .

(٩) ح ، ط : وإذا .

(١٠) س : علمنا . — ح : وإذا علمنا هذا الشىء فى اشهر ...

(١١) ط ، ح : وأما إذا ...

تتحرك لتفعل (١) أفعالها لا لتسلك أبعاد البروج ولم يكن غرضها ولا(٢) فعلها أن ترى الأشياء التى تمرُّ بها ولا كم مرت به(٣) منها وكم مرُّها فى تلك(٤) المواضع أو تلك الأبعاد لغرض لا يتعمَّد ، فلا محالة إذن أن حركتها لأمر آخر تريده(٥) عظيمٍ شريفٍ ، فلذلك صارت(٦) تسلك تلك الأبعاد سلوكا دائماً .

ونقول إن البارى الأول لما كان هو الفاضل التامَّ الفضيلة ، وفضيلته أتمُّ وأكمل من جميع ذوى الفضائل إذ(٧) كان هو سبب فضيلة كل ذى فضيلة < من(٨) > الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون — كان الواجب أن يكون هو الذى يفيض أولا الحياة والفضيلة على الأشياء كلها التى هى دونه وهى معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها : فما كان منها أكثر قبولا أحْرى أن يقرب منه ويكون القابل(٩) الأول لشرف جوهره وحُسْن بهائه وثباته ، ولذلك(١٠) يتوسط بين البارى وسائر المعلولات أن يُجْعل هذ الشيء الشريف الفاضل الجوهر — أول مَن يقبل ما يفيض عليه من الحياة والفضائل ويكون هو الذى يفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قَبِل من البارى تعالى ، ويكون قبوله الحياة والفضائل المفاضة عليه من البارى دائماً وإفراغه وفيضه على ما دونه دائماً . إلا أنه إذا كان هو القابل الأول وفى درجته العليا القريبة من البارى تعالى — كان الواجب أن يكون هو أتمَّ وأفضل من جميع ماتحته لقربه من البارى وشرف جوهره وحُسْن قبوله الفضيلة والحياة. ولذلك صار بحيث كان المثال الأول الذى فيه تظهر فضائل البارى سبحانه ، وإليه تفيض الفضائل الكريمة . ولذلك يجب أن يفيض منه — أعنى من العقل — على النفس ، فإنها مثالٌ من [٣٩ ا] العقل ، كما أن المنطق الظاهر هو(١١) منطق العقل ، وفعلها كله(١٢) إنما

---

(١) س : لتعمل أعمالها .

(٢) ط : فلا .

(٣) ط : ولا كم مرة بها

(٤) ح ، ط : فى تلك الأبعاد .

(٥) س : ترىد وعظيم شريف .

(٦) س : جاءت — تلك : ناقصة فى ط .

(٧) ح : إذا .

(٨) س : فضيلة ذوى الفضائل الذين هم دونه .

(٩) ح : الفاعل الأول والشرف ...

(١٠) بغير واو فى ح .

(١١) ح ، س : إنما هو .

(١٢) ط : كلها إنما هو بمعرفة العقل .

هو بمعونة[١] العقل ، والحياة التى تفيضها على الأشياء إنما[٢] هى من العقل بأسرها[٣] ؛ والعقل والنفس هما[٤] بمنزلة النار والحرارة .

أما العقل الكلّى فكالنار ، والنفسُ كالحرارة المنبثّة من النار على شىء آخر . غير أنه إن كان العقل والنفس هما[٥] بمنزلة النار والحرارة ، فإن الحرارة إنما تسيل من النار سيلاناً وتسلك سلوكا إلى أن تأتى إلى الشىء القابل لها فتكون فيه ؛ وأما العقل فإنه ينبثُّ فى النفس من غير أن تسيل منه قوةٌ من قواها . ونقول إن النفس عقلية إذا[٦] صارت فى العقل . غير أنّها وإن كانت عقلية فإن عقلها لن يكون إلا بالفكر والروية لأنه عقل مستفاد ، فمن أجل ذلك صارت تفكر وتروِّى لأن[٧] عقلها ناقص والعقل هو متمِّمٌ لها كالأب والابن فإن الأب هو المربّى لابنه والمتمِّم له . فالعقل هو الذى يتمم النفس لأنه هو الذى ولدها .

ونقول : إن شخص النفس إنما هو فى العقل ، والنطق الكائن بالعقل إنما هو للعقل لا للشىء الواقع تحت البصر . وذلك أن النفس إذا رجعت إلى ذاتها ونظرت إلى العقل كان كلُّ فعلها منسوباً إلى العقل . ولا ينبغى أن نضيف فعلا من الأفاعيل إلى النفس العقلية إلا الأفاعيل[٨] التى تفعل فى[٩] النفس فعلا عقلياً وهى أفاعيلها الذاتية الممدوحة الشريفة . وأما الأفاعيل الدنية المذمومة فلا ينبغى أن تنسب إلى النفس العقلية بل إنما تنسب إلى النفس البهيمية لأنّها آثارٌ واقعة على هذه النفس ، لا على النفس العقلية .

ثم نقول[١٠] : إن النفس شريفة بالعقل ، والعقل يزيدها شرَفاً لأنه أبوها وغير مفارق لها ، ولأنه لا وسط بينهما ، بل النفس تتلو العقل وهى قابلة لصورته لأنه بمنزلة الهيولى . ونقول إن هيولى العقل شريفة جداً لأنها بسيطة عقلية ، غير أن العقل أشدُّ منها انبساطاً وهو محيط بها ، ونقول إن هيولى العقل شريفة جداً لأنها بسيطة عقلية ، غير أن

---

(١) ح : بمعرفة .
(٢) ط : وإنما .
(٣) س : بأسره .
(٤) س : إنما هو .
(٥) ح : إنما هو .
(٦) ح : أو صارت
(٧) ط : أن .
(٨) ط : أفاعيل .
(٩) فى : ناقصة فى ط ، ح . — س : فى الناس .
(١٠) س : ونقول إن النفس الشريفة يزيدها العقل شرفاً .

العقل أشدُّ منها انبساطاً وهو محيط بها ، ونقول إن هيولى النفس شريفة جداً لأنها بسيطة عقلية نفسانية غير أن النفس أشدُّ انبساطاً منها وهى محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل ، فلذلك [٣٩ ب] صارت أشرف وأكرم من الهيولى لأنها تحيط بها وتصوِّر فيها الصُّوَر العجيبة .

والدليل على ذلك العالم الحسىُّ : فإن مَنْ رآه لم يلبث أن يكثر منه عجبه ولا سيما إذا رأى عِظَمه وحُسْنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة التى فيها ، الظاهرة منها والخفية ، والأرواح الساكنة فى هذا من الحيوان والهوام والنبات وسائر الأشياء كلها . فإذا رأى هذه الأشياء الحِسية التى فى هذا العالم السفلى الحسىّ فَلْيَرْقَ[1] بعقله إلى العالم الأعلى الحق الذى إنما هذا العالم مثالٌ له ويُلْقِ[2] بصره عليه فإنه سيرى الأشياء كلها التى رآها فى هذا العالم؛ غير أنه يراها عقلية دائمة متصلة بفضائل وحياة نقية ليس يشوبها شىء من الأدناس ، ويرى هناك العقل الشريف قيِّماً عليها ومدبِّراً لها بحكمةٍ لا توصف و[3] بالقوة التى جعل فيها[4] مبدع العالمين جميعاً ، ويرى هناك الأشياء ممتلئة نوراً وعقلا وحكمة وليس هناك هُزء ولا لعب ، لأن الجِدّ المحض هناك إنما هو من أجل النور الفائض عليها ولأن كل واحد منهم يحرص على الترقّى إلى درجة صاحبه وأن يدنو من النور الأول الفائض على ذلك العالم ، وذلك[5] العالم محيط بالأشياء كلها الدائمة التى لا تموت ومحيط بجميع العقول والأنفس كلها . وذلك العالم ساكن دائمُ السكون لأنه فى غاية الإتقان والحُسن فلا يحتاج إلى الحركة بأن ينتقل من حالٍ إلى حالٍ . ولو أراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك ، لأن الأشياء كلّها فيه وليس شىء منها خارجاً منه فينتقل إليه . وذلك العالم أيضاً لا يطلب التمام والزيادة لأنه تامٌّ فى غاية التمام والكمال .

وإنما صار العالم الأعلى تاماً كاملا لأنه لا شىء فيه لا يحيط به علماً . فإذا عقل شيئاً

---

(١) فعل أمر من رق يرق : صعد . — وفى ط : فترق . ص . فلزق — وما أثبتناه فى ح .

(٢) ص : فيلق . ط : فليلق . ح : ويلق .

(٣) الواو : ناقصة فى ص .   (٤) ط : فيه .

(٥) وذلك العالم : ناقص فى ط . — وفى ص : الفائض عليه وذلك العلم محط ...

فإنما يعقله من غير أن يطلبه أو يروّى فيه ، لكنه يعقله بأنه فيه ومن أجل أن شرفه ليس بمستفاد ولا عرضى[1] لأنه دائم الشرف . وكذلك سائر فضائله دائمة تجرى مع الدهر لا مع الزمان ، والزمان إنما يتشبّهٌ[2] بالدهر والديمومة . فإذا أردت أن تعرف ذلك العالم الشريف والأشياء[3] التى فيه الشريفة والكريمة الدائمة ، وكلّ بصرك وحادَ عن النظَر إليها ، فألق[4] [١٤٠ ا] بصرك على النفس واجر معها ، ولا تقفْ ، فتعرف[5] فضائلها ، فإذا جريت معها فخلِّفْ[6] بعض ما فيها وأقبل على بعض ، فإن فى النفس أشياء شتى منها العقل والحس ، فالزمْ العقل لأن الحس إنما يعرف الأفراد من الأشياء مثل سقراطيس و بقراطيس[7] ، فالحس لا يقوى إلا على نيل الأشياء الجزئية فقط ؛ فأما العقل فإنه يعرفك الإنسان المرسل[8] ما هو والفرَس المرسل ما هو ؛ و إنما يعرّفك ذلك بأنه ينال الأشياء الكلية بقياس بتوسط المقدمات ؛ فأما هناك فى العالم الأعلى فإنه يريك الكليات عياناً لأنها جواهر ثابتة قائمة دائمة ، والجواهر[9] التى فى ذلك العالم العالى الشريف كلها قائمة ثابتة فى شىء واحد منها ، و إنما هى قائمة فقط ، والقيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آتٍ ، وذلك أن الآتى هناك حاضر والماضى موجود ، لأن الأشياء التى هناك دائمة على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل ، و إنما هى الحال التى يجب أن تكون عليها فلا تزول[10] . وكل واحد من الأشياء التى فى ذلك العالم هو عقل وآنية ، والكل منها عقل[11] وآنية أيضاً ، والعقل والآنية هناك لا يتفرقان ؛ وذلك أن العقل إنما هو عقل لأنه يعقل الآنية ، والآنية إنما هى آنية لأنها تُعقَل من العقل ، والعلة التى من أجلها يعقل العقلُ وتعقل الآنية آنية أخرى غيرهما ، وهى العلة المبدعة للعقل . والعقل والآنية أبدعا معاً ؛ فمن أجل ذلك لا يفارق أحدهما الآخر . غير

---

(١) ح ، ط : عرض . (٢) ط : تشبه .

(٣) ط : والأشياء التى فيها . س : والأسباب التى فيها .

(٤) ط : فكل بصرك وحده عن النظر إليها وألق ... ح : فكل بصرك وحد عن النظر والق ...

(٥) س : فتقدم . (٦) ح : تخلف .

(٧) س : سقراطيس والفرس الفلانى . (٨) المرسل = الكلى المطلق .

(٩) والجواهر ... الشريف : ناقص فى ط .

(١٠) ط : تزال . — س : فلا يزول ذلك واحد من ...

(١١) س : منها غير عقل ...

أنه وإن كان العقـــل والآنية اثنين ، فإنهما عقل وآنية معاً ، وعاقل ومعقول معاً ، لأنه لا يمكن أن يكون العقل عاقلا إن لم تكن الغيرية موجودةً ، أى إن لم يكن الشىء الذى هو موجود منه[1] .

فإن كان هذا هكذا ، عُدْنا فقلنا : إن الأوائل إنما هى[2] العقل والآنية والغيرية والهوية . وينبغي أن يضاف إليها الحركة والسكون : أما الحركة فلأن[3] العقل إنما يعقِل بحركةٍ ، وأما السكون فلأن العقل[4] وإن كان يعقِل بحركةٍ فإنه لا يتغير ولا يستحيل من حال إلى حال ؛ وأما الغيرية فمن أجل العاقل والمعقول ، فإنه إن رَفَعَ رافعٌ الغيرية من العقل صار واحداً محضاً فيلزم الصمتَ ولا يعقل [٤٠ ب] شيئاً ، وينبغى أن تكون الأشياء المعقولة مضافةً إلى الأشياء العاقلة ؛ وأما الهوية فمن أجل أن العقلَ عَقَلَ المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغير ، بل عَقَلَ المعقولَ وهو هو بعينه فى سائر حالاته وأيضاً فإن الشىء الذى يضم الجواهر العقلية هو الهوية ، والفُرْقان الذى يَفرُق تلك الجواهر هو الغيرية ، والعقل الذى هو السيّد يوجد فى النفس كثيراً ، إذ النفس متصلة به ؛ إلا أن تتعدى حدودَها وتريد مفارقتها ، فإذا فارقته كان ذلك هو مدتها وفسادها ؛ فإذا اتصلت به حتى يصيرا كأنهما شىءٌ واحدٌ حَيِيَتْ بحياة دائمة وسُرَّت سروراً لا نفاد له .

فإن سأل سائلٌ وقال : ومَن صيّر العقل على هذه الحال ومن شرّفه هذا التشريف ؟ قلنا : الذى أبدعه وهو الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذى هو قبل كل شىء كثير ، وهو علة آنية الشىء وكثرته ، وهو فاعلُ العدد ؛ وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناسٌ ، لأن الواحد قبل الاثنين ، والاثنين بعد الواحد . وإنما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد . ونقول إن الاثنين محدود عند[5] الواحد وهما فى أنفسهما غير محدودين . فإذا قبل الحدَّ صار عدداً

---

(١) س : إن لم يكن الذى هو موجود .

(٢) هى : ناقصة فى س . (٣) ط : فإن .

(٤) بعد هذا اللفظ وقع نقص طويل فى س (ورقة ١٦٦ ا س ١٣) لا شك أنه إنما وقع فى المخطوطة الأصلية التى عنها نسخت س — ويستمر حتى قوله : الواحد الحق فقط ولا يختلف (ص ١١١ س ٤ من أسفل فى نشرة ديتريصى) .

(٥) ح : وأن الواحد .

غير أنه محدودٌ كالجواهر ، أعنى أنه جوهرى ؛ فإن كان هذا هكذا كانت النفس عدداً أيضاً لأن الأشياء الأولى العالية ليست بجثثٍ ولا عظم لها بل هى روحانية وليست من حيّز الجثث والأقدار ، وإن كانت الجثث والأشياء ذوات الأقدار الغليظة أحرىٰ إلى أن يظن الحسُّ أنها الآنيات وليست بآنيات .

والدليل على أن الأشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات أقدار: الأشياء الجثثية مثل البذور[١] والنبات ، فإن الشىء الشريف الكريم الذى فى البذور والنبات[٢] ليس فى الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر ، لكنه الشىء الخفىُّ الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمة[٣] العقلية < و > العدد الجوهرى الذى فيه .

ونقول إن العدد والاثنين الذى [١٤١ ا] فى ذلك العالم الأعلى إنما هو العقل والكلمات الفواعل المحضة ، غير أن الاثنين ليس يُعَدان إذا نُسبا إلى ذاتهما ؛ وأما العدد الكائن منهما ومن الواحد فإنما هو صورة كل واحد من تلك الأشياء كأن الأشياء كلها تصورت فيه ، أعنى فى العقل ، لأن العقل هما الاثنان[٤] ، والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذى يتصور به من ذاته ، وإنما تشبه الصور التى يتصوّرها العقل من ذاته البصرَ الكائن بالفعل ، وذلك أن الواحد صُوِّر فى[٥] الآنية الأولىٰ المبتدعة فتحرك العقل ليعقل المعقول بالفعل . فالعقل إنما هو كالبصر الذى يبصر بالفعل ، وكلاهما شىء واحد .

فنريد أن نفحص عن العقل ، وكيف هو ، وكيف ابتدع ، وكيف أبدعه المبدع وصيّره مبصراً دائماً .هذه الأشياء وأشباهها مما تضطرُّ النفسُ أن تعلمها ولا يفوتها منها شىء ونشتاق أيضاً إلى أن تعلم الشىء الذى قد أكثرت فيه الحكماء الأولون القولَ واضطربوا فيه ؛ وكيف صار الواحد المحض الذى لا كثرة فيه بنوعٍ من الأنواع علّة إبداعِ الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته ولا يتكثر ، بل اشتدت وحدانيته عند إبداعه الكثرة لو أضفنا الأشياء كلَّها إلى شىء واحد لا كثرة فيه ؛ ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه

---

(١) ح : البذر .
(٢) ح ، ط : ليست .
(٣) ح : كلمة .
(٤) ط : اثنان .
(٥) ط : من.

المسئلة ومثبتوها ، غير أنّا نبتدئ فنتضرّع إلى الله تعالى ونسأله العفو والتوفيق لإيضاح ذلك ؛ ولا نسأله بالقول فقط ولا نرفع إليه أيدينا الداثرة فقط ، لكنّا نبتهل إليه بعقولنا ونبسط أنفسنا ونمدّها إليه ونتضرع إليه ونطالبه طلب مُلْجأ[1] ولا نملّ ، فإنا إذا فعلنا ذلك أنار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهالةَ التى تعلقت بنا فى هذه الأبدان وقوّانا على ما سألناه من المعونة على ذلك . فبهذا النوع فقط نقوى على إطلاق هذه المسئلة وننتهى إلى الواحد الخيّر الفاضل وحده مفيض الخيرات والفضائل على مَنْ طلبها حقًّا .

ونحن مبتدئون وقائلون : من أراد أن يعلم كيف أبدع الواحد الحقُّ الأشياء الكثيرة فَلْيُلْقِ بصره على[2] الواحد الحق فقط ولْيُخَلِّفْ الأشياء[3] كلها خارجاً منه وليرجع إلى [٤١ ب] ذاته وليقفْ هناك فإنه يرى بعقله الواحدَ الحقَّ ساكناً واقفاً عالياً على الأشياء كلها ، العقلية منها والحسية ، ويرى سائر الأشياء كأنها أصنامٌ منبثةٌ ومائلة إليه . فبهذا النوع صارت الأشياء تتحرك إليه ، أعنى أنه يكون لكل متحرك شىءٌ ما يتحرك إليه وإلاّ لم يكن متحركا ألبتة ، وإنما يتحرك المتحرك شوقاً إلى الشىء الذى كان منه ، لأنه إنما يريد نَيْلَه والتشبّه به . فمن أجل ذلك يُلْقِى بصره عليه فيكون ذلك علة حركتِه اضطراراً . وينبغى لك أن تنفِ عن وهمك كل كون بزمانٍ إذا كنت إنما تريد أن تعلم كيف أُبْدِعَتْ الآنيات الحقة الدائمة الشريفة من المبدع الأوّل لأنها إنما كُوِّنت منه بغير زمان ، وإنما أُبْدِعَتْ إبداعاً وفُعِلَتْ فعلا ، ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط ألبتة . فكيف يكون كونها بزمان وهى علة الزمان والأكوان الزمانية ونظامُها وشرفها ! وعلة الزمان لا تكون تحت الزمان ، بل تكون بنوعٍ أعلى وأرفع كنحو الظلّ من ذى الظلّ .

وما أكثر العجائب التى[4] ترى سادة النجوم والأنفس فى ذلك العالم الأعلى الذى كونت منه ! ولذلك صار ذلك العالم محيطاً بجميع الأشياء التى فى هذا العالم . وهذه الصور[5] فى ذلك العالم من أولها إلى آخرها ، إلاّ أنها هناك بنوعٍ آخر أعلى وأرفع . ولستُ أعنى

---

(١) ط : المجار .

(٢) هنا آخر النقص فى س .

(٣) ط : ولا يختلف الى الأشياء . — ح : ولا يخلف الأشياء . — وما أثبتناه فى س .

(٤) ح : الذى .

(٥) س : الصورة .

به أن الصور الدنية الكائنة فى هذا العالم فى العفونة هى فى ذلك العالم الأعلى أيضاً ، بل الصورة الطبيعية ، أعنى أنه يمكن أن يكون ما هاهنا هو هناك بنوع أكرم وأشرف .

ونرجع إلى ما كنا فيه ونقول : إن المشترى[١] إذا رأى هـذه الصورة العقلية النقيّة الصافية نال من حُسْنها وضوئها على قدر قوته . وكلُّ مَنْ كان هاهنا كان أيضاً عاشقاً لذلك العالم وأصحابه عِشْقَ المشترى ورأى حُسْن ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهية فاستفاد من ذلك الحُسْن واستنار من ذلك النور لأن ذلك العالم الشريفَ ينير كلَّ مَنْ ينظر إليه لأنه يُفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كأنهم هو فى الحسن والبهاء والنور . وكما أن الرجل الذى يرتقى موضعاً عالياً شامخاً ثم يطلعُ على أرض حمراء نيرة ويلقى بصره عليها ويطيل النظر إليها يمتلىء [١٤٢ ا] من ذلك اللون الأحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الأرض وبهائها — كذلك مَنْ ألقىٰ بصره على العالم الأعلى ونَظَر إلى ذلك اللون الحسن النير وأطال نظره إليه أفاده ذلك اللون والحُسْن فتَشَبَّهَ[٢] به وصار كأنه هو فى الحسن والبهاء ؛ غير أن اللون هناك إنما هو حُسْن الصورة ونورها ، بل الصورة هى ما هى حَسَنٌ باطنها وظاهرها . وذلك أن اللون الحسن ليس هو غير الصورة[٣] ولا بمحمول عليها ، لكنه لما لم يمكن الناظر أن يراها كلّها : باطنها وظاهرها ، ظن الناظر أن ظاهرها هو اللون النير[٤] الحسن فقط . — فأما[٥] الذى تولى تلك الصورة بجمالها[٦] وسلك فى كليتها فإنه يرى تلك الصورة ألواناً نيرة صافية ساطعة عالية[٧] فى الحسن والبهاء . إلا أنه حينئذ لا يرى تلك الصورة رديئة منفصلةً داخلا وخارجاً ، لكنه يراها كلّها بأسرها معاً لنفاذ بصره فيها . ولن يقدر الناظر ، إذا كان جسمياً ، أن ينظر إلى تلك الصورة نظراً كلياً فى باطنها وظاهرها معاً ، لأنه إنما ينظر إليها وهو خارج منها لأنها واقعةٌ تحت الحس ؛ — فلذلك لا يقدر أحدٌ جسمانى أن ينظر إلى[٨] تلك الصورة كُنْه[٩] منظرها ،

---

(١) زؤوس Zeus ، النجم المعروف ، ورب الأرباب .
(٢) ط : فيتشبه .
(٣) الواو : ناقصة فى ط ،
(٤) ح : المنير — س : المميز .
(٥) س : وأما .
(٦) كذا فى س . — وفى ط ، ح : بكمالها .
(٧) س : علية .
(٨) س : إليها كنه منظرها .
(٩) كنه ... . تلك الصورة : ناقص فى ح .

للعلة التى ذكرناها آنفاً . فإذا أردت أن تنظر إلى تلك الصورة فارجع إلى نفسك وكُنْ كأنك نفسٌ بلا جسمٍ ، ثم انظر إلى تلك الصورة كأنها شىء واحد لا اختلاف فيها . فإنك متى فعلت ذلك رأيت الصور بأسرها رؤيةً(١) عقلية وامتلأت من حُسْنها وبهائها .

وكما أنك إذا أردت أن تنظر إلى بعض سادة النجوم فإنما تلقى بصرك عليـه إلقاء كلياً كأنك تنظر إلى ظاهره وباطنه فتنظر إلى نوره وحسنه بمنظر عال — كذلك فافعل إذا أردت أن تنظر إلى تلك الصورة النيّرة المضيئة البهيّة . فإنّكَ إذا قويت أن تراها رؤيةً لا نقصان فيها ولا تفصيل ، قويت أن تنظر إلى حُسنها وبهائها . فإذا لم يقدر أحدٌ أن ينظر إلى ذلك الضوء العالى فليُلْقِ بصره على سادة النجوم ليحرص أن يراها رؤية مستقصاة ، فإنه سيرى فيه بعضَ حُسْنِ ذلك العالم الأعلى لأنه مثالٌ وصنمٌ له . فإذا امتلأ من حُسن ذلك السيد النيِّر صار فى الحسْنِ والبهاء كأنه متحدٌ به [٤٢ ب] ليكونا كأنهما شىء واحد . وإن بقى على حاله متوحّداً به ولم يفصل ذاته منه ، صار هو السيد النيّر . وإن بقى على حاله منفرداً بذاته وفصل ذاته منه ، لم يكن هو وذلك السيد شيئاً واحداً ، وذلك أنه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كأنه هو فى البهاء والحُسن . فإذا كان كذلك رأى حينئذ هو والسيد فى ذلك العالم واحداً . وكلما أراد أن يراه قَوِى عليه من أجل اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له . فإن هو ترك ذلك السيد بعد إلقاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع إلى ذاته افترق ذلك التوحُّد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل أن يتوحّدا . غير أنه إذا انتهى الإنسان وصار صافياً نقيًا ولم يتدنّس بأدناس الجسم قَدَر أن يرجع إلى ذلك السيد الذى فارقه فيتوحّد معه دائمًا . غير أن الإنسان يربح فى رجوعه ، وذلك أنه يعلم أنه إذا توحَّد مع السيد وكان كالشىء الواحد لم يَخْفَ عليه شىء مما تحته من فناء العالم السفلىّ . فكذلك إذا ألقى المرء الفاضلُ بصرَه على بعض السادة التى فى السماء وأطال النظرَ إليها امتلأ من نوره وحُسنه وصار معه كأنه شىء واحد وخلّفَ الحسّ من ورائه لئلا يرجع إلى العالم الأسفل فيفارق ذلك السيد ويعدَم ذلك الحسن والنظر إلى البهاء الأعلى ، فيلزمه لذلك لزوماً شديداً ، حتى

(١) ط : برؤية .

إذا نظر إليه كان معه كأنه شىء واحدٌ ليس هو غيره . فإن اشتاق أن ينظر إليه كأنه شىء غيره رفضه وألقاه عنه بعيداً .

فينبغى للمرء الفاضل المشتاق إلى النظر إلى العالم الأعلى إذا صار مع بعض سادة النجوم أن يكون على الصفة التى وصفنا ، وأن يحرص دائماً أن يرى العالم الأعلى الذى فوق ذلك السيد الذى هو معه ؛ فإن رؤية ذلك العالم أفضلُ وأعلى من رؤية عالم السماء ؛ ويحرص أن يصير فيه ، فإنه إن صار فيه رجع وقد صار حسناً بهيًّا ساطع اللون ، للنور الذى نال من ثَمّ ، ولا يقدر أحدٌ أن يكون فى حيّز الحس والحيوان وأن يُردَّ عن النظر إليه . فإن أراد أحدٌ أن يصير فى العالم العقلىّ فَلْيَرَهُ كأنه شىء واحد معه لا غيره . فإنه إن فعل ذلك دخل فيه وقَبِل من أنوار ذلك العالم وحُسنه وضوئه ، فيكون [١٤٣] هو نيّرًا مضيئاً حسناً كأنه هو . وينبغى أن تعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هى ، فيحسُّ حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوّته — كذلك المرء العقلىّ إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينَلْها حتى يكون هو وهى شيئاً واحداً . إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء ، والعقلُ على باطن الأشياء ، فلذلك يكون توحُّده معها بوجوهٍ ، فيكون مع بعضها أشدَّ وأقوى توحُّداً من توحُّدِ الحاسّ بالمحسوسات .

والبصر ، كلما أطال النظرَ إلى الشىء المحسوس ، أضرَّ به المحسوس حتى يصيّره خارجاً من الحسّ : أى[1] لا يحس شيئاً . فأما البصر العقلى فيكون خلافَ ذلك ، أعنى أنه كلما أطال النظر إلى المعقول كان أكثر معرفةً وأجدر أن يكون عقلا . وينبغى أن تعلم أن معرفة الحواس تكون بالشرور والآلام أكثر مما تكون بالعلم ، وذلك بأنها تدفع عنها الشرور والآلامَ الداخلة عليها مثل السقم . فإذا فعلت ذلك لم تثبت معرفتُها لشدة الوجع الذى يعرض منه ، فلذلك لا يعرف الحاسُّ معرفةً صحيحة . فأما الصحة فإنها تكون فى الحواسّ كوناً ملائماً لها ، وهى تلتذُّ بها ، فلذلك تعرفها الحواسُّ معرفة صحيحة ، وذلك أن الصحة ترسُبُ[2]

(١) ط ، ح ، س : أن .

(٢) ط : ترتيب فى الجثث وتثبت منها وتلزمها بأنها ملائمة فتتحد بها ، فيعرفها الحاس كمعرفة محسوساته . — ح : وذلك الصحة ترتبت فى الجثث وتلبث معها وتلزمها بأنها ملائمة له فيتحد بها فيعرفها الحاس كمعرفته بمحسوساته . — وما أثبتنا فى س .

فى الحس وتثبت معه وتلزمه بأنها ملائمة له فيتحد بها فيعرفها الحاسُّ لمعرفته بمحسوساته . فأمّا الشؤم فغريب من الحس غيرُ ملائم له ، والأشياء الغريبة البعيدة منا لا نحسُّ بها المعرفةَ بل يحس بها حس الوجع . فأما الأشياء الذاتية[١] الملائمة لنا ، فإنا نحسُّ بها بحس المعرفة لا بحس الوجع . فإذا كنّا على هذه الحال عرفنا الأشياء الحسية الذاتية[٢] التى فينا معرفة صحيحة بالحس ، ولا تنال منها الأشياء العقلية نيلا صحيحاً . فإن كان هذا على ما وصفنا ، كان الحس إنما يعلم الآثار الملائمة له ويجهل الآثار الغريبة لما يدخل عليه من الألم ، وإن كانت من جنسه . فبالحرى أن يجهل الأشياء العقلية ، فإنها غريبة بعيدة عنا جداً فلذلك إذا أردنا أن نذكر شيئاً عقلياً بائناً[٣] من الهيولى اشتد ذلك[٤] علينا وظننا أنا[٥] لا ندركه[٦] ، وذلك < أننا > إنما ننظر الأثر[٧] العارض من الحس ، فإن الحس يقول إنى لم أرَ الشيء العقلىّ ، وقد صدَق أنه لم يرَه ولا يرى شيئاً من العقليات[٨] أبداً . فالشيء الذى يقرُّ بالعقليات هو العقل ، فإنه إن أنكر الأشياء العقلية أنكر ذاته أيضاً ؛ وذلك أن العقل إذا ما صيَّر نفسَه جسما وأخرجها من حيّز المعقول[٩] وأراد أن يرى العقليات[١٠] ببصر الأجسام لم[١١] يمكنه أن ينظر إلى العالم العقلىّ . وقد قلنا كيف يقدر أن يرى الأشياء العقلية ، وكيف لا يقدر أن يراها ، وهو أنه إذا صيّر نفسه غير العقلية لم يمكنه أن يراها ؛ وإذا صيّر نفسه منها رآها وعرفها معرفة صحيحة .

فإن قال قائل : فإذا رأى العقلُ العالمَ وعرفه ، فما الذى يخبرنا عنه ؟ فنقول إنه يخبرنا أنه رأى فعلَ البارى الأول وهو العالم العقلىّ الذى هو علته ، وأن ذلك العالم فيه جميع

---

(١) كذا فى ح ، س . — وفى ط : الدانية .
(٢) ط : الدانية . (٣) ح : نائباً .
(٤) ذلك : ناقصة فى س . (٥) س : أن .
(٦) ط ، ح : ندركه فلذلك نفكر وننظر فى الأمور العقلية [٤٣ ب] إلا أن الأثر العارض . — وما أثبتنا فى س .
(٧) س : لأثر . (٨) س : العقلية .
(٩) س : العقول . (١٠) س : العقلية .
(١١) ط : فلم . — س : ولم يقدر أن يبصر العالم العقلى وأن يرى العقلية وقد قلنا كيف لا يقدر العقل أن يرى العقلية وكيف يقدر أن يراها وهو أنا إذا صير نفسه ...

الأشياء بلا نَصَب ولا تَعَب ولا جد يدخل عليه ، وأنه يلتذ بالأشياء التى تولدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنور و بحسن الأشياء التى ولدها . غير أن المشترى وحده أول مَنْ ظهر خارجاً من ذلك العالم ، وهو صنمٌ لبعض الأشياء التى فى ذلك العالم ، ولم يخرج المشترى من ذلك العالم باطلاً ، و إنما خرج ليكون به عالم آخر حَسَنٌ نيّرٌ واقع تحت السكون لأنه صنمٌ ومثالٌ لذلك الحسن . وليس من الواجب أن يكون مثال حسنٍ أو صنم حسن ؛ ولا الحُسْن المحض ولا الجوهر الحسن بموجودين ، وذلك أن الصنم يتشبه بالشىء المتقدّم الذى هو صنمٌ له . وفى هذا العالم حياةٌ وجوهر وحُسْنٌ ، لأنه صنم العالم السماوىّ ؛ وهو دائم أيضاً بالسكون ما دام مثاله قائماً ، وذلك أن كل طبيعة هى مثالٌ وصنم لما فوقها وتدوم ما دام الشىء الذى هى صنم له باقياً . ولهذه العلة أخطأ من قال إن العالم العقلى يفسد و يبيد ، وذلك أن مبدعه ثابت قائمٌ لا يبيد ولا يزول . فإذا كان مبدع العقل على هذه الحال ، لم يفترق ولا يفسد العقلُ ، بل يبقى بقاء دائماً ؛ إلاّ أن يردّه إلى الحال الأولى، أعنى أن يبيده . وهذا غير ممكن : لأنه إنما أبدعَ المبدع الأوّلُ العقلَ بلا روية وفكر ، بل بنوعٍ آخر من الإبداع ، وذلك أنه أبدعه بأنه نور . فما دام ذلك النور مطلاّ[1] [٤٤ ا] عليه[2] فإنه يبقى ويدوم ولا يفنى . والنور الأول الذى هو أنٌّ[3] فقط دائم لم يزل ولا يزال . و إنما استعملنا هذه الأسماء فى ذلك النور الأول لما اضطررنا أن نجعلها دلالة .

ونرجع[4] ونقول : إن[5] الأنَّ الأول هو النور الأول وهو[6] نور الأنوار ، لا نهاية له ولا ينفد ، ولا يزال ينير ويضىء العالم العقلى دائما . فلذلك صار العالم العقلى[7] لا ينفد ولا يبيد . ولما صار هذا العالم العقلى دائما ، صيّر فَرْعَه رئيساً[8] على هذا العالم ، وأعنى[9]

---

(١) ط : مظلا . ح : مظلما . (٢) ح ، س : عليها فإنها ...

(٣) = ὄν = وجود — ط : أنّى .

(٤) س : نرجع فنقول . (٥) ح : ونقول ان الأول وهو النور الأول ...
س : إن الأن وهو النور الأول نور الأنوار وهو نور ...

(٦) الواو : غير موجودة فى ط . (٧) ط : العقل .

(٨) ط : صير فرعة ونشأ هذا العالم . — ح : صير فرعه ونشأ هذا العالم .

(٩) وأعنى بالفرع العالم السماوى : ناقص فى س — أو لعله زيادة فى ح ، ط الخ .

بالفرع العالم السماوىّ ، ولا سيما سادة ذلك العالم ، فإنه لو لم يكن بملائم[١] لذلك العالم لم يدبر هذا العالم . فإن ترك طلب النور الذى فوقه ، فيشتغل بتدبير هذا العالم ، لم يتيسر له ، فصار مدبر العالم العقلى النور الأول ، ومدبّر العالم السماوى العالم العقلىّ ، ومدبّر العالم الحسى العالم السماوىّ . وهــذه التدابير كلها إنما تقوى بالمدبّر الأول . وهو الذى يمدُّها بقوة التدبير والسياسة .

فأما العالم العقلى فيدبّره الأنُّ الأول ، وهو المبدع الأول . ومدبّر العالم السماوى العالمُ العقلى ، إلا أن المبدع الأول عظيم القوة لا يتناهى غايةً فى الُحسن ، فلذلك صار العالم العقلى حسناً غاية الحسن ، وهو الذى أنار من الضياء حُسْناً ونوراً ، ثم صارت النفس حسنة ، غير أن العقل أحسن منها ، لأن النفس إنما هى صنمٌ ؛ إلا أنها إذا ألقت بصرها على العالم العقلى ازدادت حُسناً . ونحن مثبتون قولنا وقائلون إن نفس العالم السماوىّ حسنةٌ فائضة حُسنَها على الزُّهَرة ، والزُّهَرة تفيض حسنها على هذا العالم الحسّىّ . وإلا ، فمن أين هذا الُحسن ؟! فإنه لا يمكن أن يكون هذا الُحسْنُ من الدم وسائر الأخلاط ، كما قلنا فيما سلف . فالنفس دائمة الُحسن ما دامت تلقى بصرَها على العقل ، فإنها حينئذ تستفيد منه الحسنَ . فإذا جازت ببصرها عنه نقص نورُها . وكذلك نحن نكون حِساناً تامّين ، ما دمنا نرى أنفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها . وإذا لم نرَ أنفسنا ولم نعرفها وانتقلنا إلى طبيعة الحس ، صِرْنا قباحاً .

فقد بان وصحّ — من الحجج التى ذكرنا — حُسْنُ العالم العقلى ، بقولٍ مستقصى ؛ على قدر قوّتنا ومبلغ طاقتنا .

والحمد للمستحق الحمد[٢] .

---

(١) س : ملائماً .

(٢) كذا فى ح ، ط . — وفى س : وقة الحمد .

[٤٤ ب] بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر التاسع

من كتاب أثولوجيا

فى النفس الناطقة وأنها لا تموت[(١)]

إنا نريد أن نعلم : هل الإنسان بأسره كله واقعٌ تحت الفساد والفناء ؟ أم بعضه يبيد[(٢)] ويفنى ويفسد ، وبعضه يبقى ويدوم ؟ وهذا البعض : هو ما هو ؟ فمن أراد أن يعلم ذلك علماً صحيحاً فليفحص[(٣)] فحصاً طبيعياً كما نحن واصفون . فنقول : إن الإنسان ليس هو شيئاً مبسوطاً ساذجاً ، لكنّه مركّبٌ من نفس وجسم ، والنفسُ غيرُ الجسم . والجسم[(٤)] إما أن يكون بمنزلة آلة النفس ، وإما أن يكون متصلاً بها بنوع آخر من الأنواع . غير أنه بأى نوع الاتصال كان[(٥)] ، فإنه ينقسم الإنسان بقسمين وهما[(٦)] نفس وجسم . ولكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الآخر ، والجسم مركب غير مبسوط ، والمركّب قد ينحلُّ ويتفرق إلى الأشياء التى تركب منها ، فالجسم إذن يتفرق وينحلُّ ولا يبقى . وقد يشهد العيان بذلك ، وذلك لأن البصر يرى كيف يذبل[(٧)] وينحل ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ، ويرى كيف يُفسد بعضُ الأجسام بعضا ، وكيف يستحيل بعضها إلى بعض ، وكيف يتغير بعضها إلى بعض ، ولا سيما إذا لم تكن النفس الشريفة الكريمة الحية موجودةً فيها ، أعنى فى الأجسام . وذلك أنه إذا بقى الجرم وحيداً وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر

---

(١) س : فى النفش وأنها لا تموت . بسم الله الرحمن الرحيم . إنا نريد ...

(٢) ط : يبدو . — يفنى : ناقصة فى س .

(٣) ط : فليتفحص . — فحصاً : ناقصة فى ح .

(٤) ط : إنما أما أن ...

(٥) ط : كأنه ينقسم ... ح : ينقسم الانقسام بقسمين . — س : الاتصال فإنما ينقسم الإنسان قسمين فى نفس وجسم .

(٦) ح : وهو .

(٧) ط ، ح : يزيل — وما أثبتنا فى س .

على البقاء ولا أن يكون واحـداً متصلا لأنه ينحلّ و يتفرّق فى الصورة والهيولى ، و إنما يتفرّق فيهما لأنه منهما مركب . و إنما ينحـلّ الجسم ويتفرّق ولا يبقى متصلا على حالةٍ واحدة لمفارقة النفس ، لأن النفس هى التى ركّبته من الهيولى والصورة ؛ فإذا فارقته لم يلبث أن يتفرق إلى الأشياء التى رُكّب منها .

ونقول إن الأجسام أجزاء بأنها أجسامٌ . فمن أجل ذلك انقسمت وتركّبت وتجزّأت أجزاء صغاراً . وهذا نوعٌ من أنواع فسادها . فإن كان هذا على ما وصفنا ، وكان الجسم جزءاً من أجزاء الإنسان ، وكان واقعاً تحت الفساد ، فلا محالة أن الإنسان كلّه بأسره ليس بواقع تحت الفساد ، بل إنما يقع تحت الفساد جزء من أجزائه فقط . والجزء الواقع تحت الفساد هو [٤٥ ا] الآلةُ . و إنما صارت الآلة تفسـد ولا تبقى ، لأن الآلة إنما ترادُ لحاجة ما ، والحاجة إنما تكون زمانا ؛ وفى طبيعة الآلة أن تفسد ولا تبقى ، وذلك لأن صاحب الحاجة الذى يستعمل الآلة لحاجة ما إذا فرغ من حاجته التى من أجلها استعمل الآلة رفض الآلة وتركها . فإذا رفضها ولم يتعهدها ، فسدت ولم تَبْقَ على حالتها .

فأما النفس فإنها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبيد ، وبها صار الإنسان هو ما هو ، وهو الشىء الحق الذى لا كذب فيه إذا أضيف إلى الجسم . وحاجة النفس إلى الجسم كحاجة الصورة إلى الهيولى ، وكحاجة الصانع إلى الآلات . فالإنسان إذن هو النفس ، لأنه بالنفس يكون هو ما هو ، وبها صار ثابتاً دائماً ، وبالجسم صار فانياً فاسداً ، وذلك لأنّ كلّ جرم مركبٌ ، وكل مركب واقع تحت الانحلال والفساد ، فـكل[1] جسم إذًا منحلٌ واقع تحت الفساد .

فإن قال قائل : فإن النفس واقعة تحت الفساد أيضاً لأنها جسم من الأجسام ، غير أنها جسم لطيف رقيق — قُلْنا له : ينبغى أن نفحص عن ذلك ونعلم : هل النفسُ جسمٌ ، أم ليست بجسم ؟ فنقول : إن كانت النفس جسماً من الأجسام فلا محالة أنها تتفرق وتنحل . فإلى أى الأشياء تنحل ؟ — فإنه كان ذلك مما ينبغى أن نعلمه ، فنقول : إن كانت الحياة حاضرة للنفس اضطراراً لا تفارقها ولا تباينها ، وكانت النفس جسماً ، فلا محالة أن لـكل

(١) ط : وكل .

جسم من الأجسام حياةً لا تفارقه بأن تكون دائماً معه . فإن كان هذا هكذا رجعنا فقلنا : إن كانت النفس جسماً ، وكان الجسم مركباً ، فإنه لا محالة من أن تكون النفس مركبةً : إما من جرمين ، وإما من أجرام كثيرة ، وأن يكون لكل جرمٍ منها حياةٌ غريزية لا تفارقه ؛ وإمّا أن تكون لبعضها حياةٌ غريزية ولا حياة لبعضها ، وإما أن لا تكون لشيء منها حياةٌ غريزية ألبتة ؛ وإن كان لجسم منها حياةٌ غريزيةٌ فذلك الجسم هو النفس حقاً . فنسألُ عن ذلك الجسم أيضاً فنقول : هل هو مركّبٌ من أجسام كثيرةٍ ؟ ونَصِفُه بالصفة التي وصفناه بها آنفاً ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وما لا نهاية له فليس بمعلومٍ مفهومٍ .

فإن قال قائل : إن النفس جسم مركبٌ من الأجسام الأولى المبسوطة التي ليس من ورائها جسم آخر [٤٥ ب] فلا يلزمنا أن نقول إن الأجسام مركبة من أجسام ، وتلك الأجسام من أجسامٍ أُخَر وهكذا إلى ما لا نهاية له ، لأنا قد جعلنا الأجسام الأولى ليس من ورائها أجسامٌ أُخَر — قلنا : إن كانت النفس جسماً ما ، وذلك الجسم مركّبٌ من الأجسام الأولى ، والأجسام الأولى ذوات حياةٍ دائمة غير مفارقة — فأيُّ الأجسام ذو حياة دائمة غير مفارقة ؟ فإنه(١) لا يستطيع قائلٌ أن يقول إنه النار والهواء والأرض والماء ، لأن هذه ليست ذوات النفس . — قلنا : إن أُلفِيَتْ(٢) الأجرام المبسوطة ذوات النفس حية ، فالحياة فى تلك الأنفس(٣) عرضية وليست بغريزية . وذلك(٤) أنها لو كانت غريزية فيها لما استحالت ولا تغيّرَتْ ، كما أن الأجرام السماوية(٥) لا تتغير ولا تستحيل لأنها ذوات أنفس حية ليست بمستفادة(٦) من شيء آخر(٧) بل هى التى تفيد سائر الأجرام الحياة . فنقول : إنه ليس(٨) من وراء هذه الأجرام المبسوطة أجرامٌ أُخَر أشد منها انبساطاً

---

(١) ط : قال .

(٢) بالقاف المثناة فى ط .

(٣) س : عرضية . ط ، ح : عرض .

(٤) ط : فذلك .

(٥) ط ، ح : السمائية .

(٦) ط : بمستفيدة .

(٧) آخر : ناقصة فى ط .

(٨) ط ، ح : إنها ليست .

وهى اسطقسات هـذه الأجرام ، فإنهم لم يذكروا أنها ذوات النفس ولا أنها لها[١] حياة . فإن كانت الأجرام الأولى المبسوطة لا أنفسَ لها ولا حياة ، فكيف يمكن أن يكون الجرم المركب منها ذا نفسٍ وحياة ؟ وهـذا ممتنع[٢] محال أن تكون الإجرام التى لا نفس لها ولا حياة إذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حياةٌ ، كما يحدث من العقل الأشياء العقلية .

فإن قال قائل : إن الأجرام الأولى المبسوطة ليست بذوات أنفس ولا حياة ، وإنما تكون ذوات أنفس وحياة إذا امتزج بعضُها ببعض ونفذ بعضها فى بعض — قلنا : إن كان المزاج هو علةٌ تكون[٣] بها الأجسام ذوات أنفس وحياة ، فلا محالة أن المزاج[٤] علة ما ، وهى التى تمزج بعض الأجرام ببعض وتنفـذ قوة بعضها فى بعض . فإن كان امتزاج الأجرام بعضها فى بعض[٥] لا يكون إلا لعلة ما ، فتلك العلة هى إمكان بقاء[٦] النفس . ونقول : لو كان امتزاج الأجرام بعضها ببعض علةً تصيِّر الأجرام ذوات أنفس وحياة ، لما أُلفى[٧] جرم ذو نفس إلا الأجرام [١٤٦ ا] المركبة فقط . وليس ذلك كذلك ، بل الأجرام المبسوطة كلها ذوات أنفس وحياة ، وليس يوجد جرم من الأجرام فى العالم ، مركباً كان أو مبسوطاً ، إلا وهو ذو نفس وحياة . وإنما صار ذلك كذلك ، لأن الكلمة الفاعلة النفسانية هى مصورة هيولى الأجرام . ولما صورت الهيولى ، فعلت منها الجسم . والدليل على ذلك أنه لا تكون كلمةٌ فعّالة فى هـذا العالم إلا من تلقاء النفس . وذلك أن النفس لما صـورَتْ الهيولى وأحدثت منها الأجسام المبسوطة أفادتها كلمةً فعالة طبيعية ؛ والكلمة الطبيعية الفاعلة إنما هى من قِبَل النفس . وليس جرم من الأجرام — مبسوطاً كان أو مركباً — إلا وفيه كلمة فعالة . فليس إذن جرم من الأجرام ، مبسوطاً أو مركباً ، إلا وهو ذو نفس وحياة .

---

(١) أنها لها : ناقصة فى س . (٢) ط : ممنوع .
(٣) ط : علة أن يكون به الأجسام . ح : علة أن يكون بها الأجسام .
(٤) ح ، ط : للمزاج علة ما التى تمزج ...
(٥) بعضها فى بعض : ناقصة فى س .
(٦) بقاء : ناقصة فى س — إمكان : فى س : مكان .
(٧) ط : ألقى .

فإن قال قائل : ليس الأمرُ كذلك ، وليست الأجرام المبسوطة ذوات أنفس ولا حياة ، بل الأجرام التى لا ينقسم بعضها إلى بعض إذا اتصلت واتحدت حدث عن اتصالها واتحادها النفس — قلنا : هـذا باطل غير ممكن ؛ وذلك لأن الأجرام التى لا تنقسم كلها على حالة واحدة وهيئة واحدة ، أعنى أن ليس منها جرم يحس بأثر من الآثار ولا يقبله . فإن كانت هذه الأجرام لا تحس بالآثار ولا تقبلها ، فكيف يمكن أن يتصل بعضها ببعض أو يتحد ، والاتصال والاتحاد أثر من الآثار الواقعة على الأجسام التى تتجزأ ؟ ! والنفس أيضاً تحس الآثار الواقعة على الشىء المتصل وتحس الآثار الواقعة على الشىء المنفصـل ، وتحس الآثار الواقعة على الجسم . وقلنا إنه لا يحدث من اتصال الأجرام التى تتجزأ جُثَّة[1] ألبتة ، فكيف يمكن أن تحدث النفس من اتصال الأجرام واجتماعها ؟ ! هذا محال ممتنع . ونقول إن الجسم المبسوط مركب من هيولى وصورة . ولا يمكن لقائل أن يقول إن الجرم ذو نفس من قِبَل الهيولى ، لأن الهيولى لا كيفية لها ؛ وإنما يكون الجرم ذا نفس وحياة من تلقاء الصورة ، لأن الجرم بالنفس يكون ذا طقس[2] وشرح ، والطقس[3] والشرح من حيّز النفس لأنه لابد للنفس من أن يكون بها[4] طقس .

فإن كان هذا هكذا سألنا[5] : ما هذه الصورة ؟ فإن [٤٦ ب] قالوا إنها جوهر ما ، قلنا : إنكم دللتمونا على أحد جزئى المركب ، ولم تدلُّونا على المركب كله بأسره ، فيكون أحد جزئى الجسم هو النفس ، فيبطل إذاً قولكم إن اتصال الأجرام إنما هو[6] علة لحياة الأجرام[7] واجتماع بعضها إلى بعض . فإن قالوا إن الصورة إنما هى أثر الهيولى وليست[8] بجوهر ، فمن هذا الأثر حدثت النفس والحياة فى الهيولى — قلنا : بَطَلَ قولكم ، وذلك أن الهيولى ليس تقدر أن تصوِّر نفسها ولا أن تحدث النفسُ من ذاتها . فإن كانت الهيولى

---

(١) ط : حية .
(٢) = τάξις = ترتيب ، نظام .
(٣) = τάξις
(٤) ح : به
(٥) ح : من
(٦) س : إنما هو كله بحياة الأجرام ...
(٧) إنما هو علة لحياة الأجرام : ناقصة فى ح .
(٨) ط ، ح ، س الخ : وليس .

لا تصور نفسها ولا تحدث النفس من ذاتها ، فلا محالة أن الذى يصور الهيولى آخرُ غيرها وهو الذى جعلها ذات جثة ونفس وحياة وجعل سائر الأجرام أيضاً ، وهو شىء خارج من كل طبيعة جرمية هيولانية . ونقول : إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائماً ، مبسوطاً كان أو مركباً ، إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه . وذلك لأن فى طبيعة الجرم السيلان والفناء . فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حياة له ، لبادت الأشياء وهلكت . وكذلك أيضاً لو كان بعض الأجرام هو النفس ، وكانت النفس جرمية كما ظن أناس ، لنالها ما نال سائر الأجرام التى لا نفس لها ولا حياة لأن الأجرام كلها ، بأنها[١] أجرام ، إنما هى من هيولى واحدة . فإن كانت الأجرام هيولانية ، وكانت النفس جرماً من الأجرام ، فلا محالة أن الأجرام والأنفس تنتقض[٢] وتنحل وتصير إلى الهيولى ، لأن هيولى الأجرام كلها واحدة منها رُكّبت وإليها تنحلّ . وإن كان هذا هكذا وكانت النفس جرماً من خِير[٣] الأجرام كانت منتقضة سيالة لا محالة ، لأنها تسيل سيلان الأجرام وتنتقض إلى الهيولى . فإذا انتقضت الأجرام كلها وقف[٤] السكون لأنه تَصِير الأشياء كلها إلى الهيولى . فإذا رُدت الأشياء كلها إلى الهيولى ولم يكن للهيولىٰ مصوِّر يصورها وهو علتها ، بَطَلَ السكون . فإذا بطلَ السكون بطل هذا العالم أيضاً ، إذا كان جرمياً محضاً . وهذا محال ، لأنه لا يبطل العالم بأسره البُطلان كله .

فإن قال قائل : إنا لا نجعل العالم بأسره جرما فقط ، لكنا نجعله ذا نفس وحياة بالاسم فقط — قلنا : أما الاسم فلا عبرَةَ ، فأما المعنى فإنكم قد نفيتم عنه[٥] النفس والحياة [١٤٧ ا] وذلك أنكم قد جعلتم النفس من خِيرِ[٦] الأجرام . فإن كانت النفس جرماً ما ، وكان كل جرم منتقضاً سيالا واقعاً تحت الفساد ، فلا محالة أن النفس تنتقض وتنحل وتفسد أيضاً ، فيكون العالم كله واقعاً تحت الفساد ، وهذا محال كما بينا ذلك مراراً . فكيف يمكن

(١) بأنها = eu tant que = بوصفها .
(٢) بالصاد المهمله فى ط . — وفى ح : تنفض (بالفاء والضاد المعجمة) .
(٣) بكسر الخاء المعجمة بعدها ياء ثم راء مهملة : طبيعة ، أصل ، هيئة . — وفى ط : حيز (بالحاء المهملة والياء المشددة والزاى) . وفى س : من غير الاجرام أم كانت .
(٤) ط : لا وقف .
(٥) ط : عن .
(٦) ط : حيز .

أن تكون النفس جرما لطيفاً ، وكل جرم سيال ، غليظاً كان أم لطيفاً ، كالهواء والريح ، فإنه لا يكون جرم من الأجرام ألطف ولا أرق منهما ، وليس فى الأجرام المبسوطة والمركبة جرم هو أكثر سيلاناً منهما ولا أسرع انفشاشاً . وليس ينبغى للنفس أن تكون على هذه الحال ، وإلاّ كانت أرذلَ وأدنى من الأجرام الغليظة الجاسية[١] . وليست كذلك ، بل النفسُ أشرفُ وأفضل من كل جرم ، غليظاً كان أم لطيفاً ، كشرف العلة وفضلها على معلولها[٢] .

ونقول : إن كل جرم ، غليظا كان أم لطيفاً ، فإنه ليس بعلّة لوحدانيته ولاتصاله ، بل النفس هى علّة اتصال الجرم ووحدانيته ، لأن الوحدانيــة مستفادة فى الجرم من النفس . وكيف يمكن أن يكون الجرمُ علة وحدانيته ، ومن شأنه التقطُّع والتفرُّق ! فلولا أن النفس تلزمه لتفرّق ، ولم يثبت على حالة واحدة ألبتة . فكيف يمكن أن يكون الهواء والريح نفسانيين وهما سيالان ينفشّان ويتفرّقان سريعاً ؟ ! والذى لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحرى أن لا يقوى على لزوم غيره . وكيف يمكن أن يكون الهواء نفسَ هذا العالم وروحَه وهو محتاج إلى طقس[٣] وشرح ؟ !

ونقول : إن هذا العالم لا يجرى بالبخت والاتفاق ، بل إنما يجرى بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن النفس العقلية هى القيّمة على هذا العالم ؛ والأشياء الجرمية إنما هى بمنزلة جزء لها ، وهى التى تلزم هذا العالم بالهيئة التى عليه ، كما تلزم أجرامَ الحيوان فإنها ما دامت النفس فيها فهى باقية ثابتة ، فإذا فارقتها لم تثبت ولم تَبقَ بل تفسد وتهلك . فكذلك العالم كله ، ما دامت النفس فيه ، باقٍ دائم ؛ فإن فارقته ، هلك ولم يبق على حالة واحدة . وقد شهد لنا على [٤٧ ب] ذلك الجرميون ، لأن الحق يضطرُّهم إلى الإقرار بذلك وتضطرُّهم الأشــياء إلى أن يعلموا أنه ينبغى أن يكون ، قبل الأجرام كلها : المبسوطة والمركبة ، شىء آخر وهو النفس . غير أنهم خالفوا الحق بأن جعلوا النفسَ ريحاً روحانية وناراً روحانية . وإنما وصفوا النفسَ بهذه الصفة لأنهم رأوا أنه ليس

---

(١) الجاسية = القاسية ، الصلبة . — وفى ط : الحاسية (بالحاء المهملة ، والسين والياء المشددتين)

(٢) ص : المعلول .

(٣) طقس = τάξις

يمكن أن تكون القوة الشريفة الكريمة دون النار أو الريح ، وظنوا أنه لابد للنفس من أن يكون لها مكان تثبت فيه . فلما ظنوا ذلك جعلوا مكانها الريحَ والنار لأنهما أرق وألطف من سائر الأجرام . وقد كان من الواجب أن يقولوا إن الأجرامَ هي التي تحرص على طلب المكان فيها وتثبت في قوى النفس ، والنفسُ هي مكان الأجرامِ ، وفيها ثباتُها ودوامُها ، لا الأجرام مكان النفس ، لأن النفس علّة والجرم معلول ، والعلة قد تكتفي بنفسها ولا تحتاج في ثباتها وقوامها إلى المعلول ، والمعلول يحتاج إلى العلة لأنه لا ثبات له ولا قوام إلّا بها — أي بالعلة .

وَنقول : إنهم إذا سئلوا عن النفس فقالوا إنها جرم ، ثم وردت عليهم المسائل التي لا ملجأ لهم منها ، ولم يقدروا على أن يثبتوا أنها في الأجرام المعروفة — التجأوا حينئذ(١) إلى الشيء المجهول الذي قد أكثروا فيه القول وكرروه ، فاضطروا إلى أن يجعلوها جرماً غير هذه الأجرام المعروفة ، إلا أنه بزعمهم جرم قوي فعال وسموه روحاً . فنرد عليهم ونقول : إنا قد وجدنا أرواحاً كثيرة لا أنفس لها ؛ فإن كان هذا هكذا ، فكيف يمكن أن تكون النفس روحاً من الأرواحْ لما لا نفس له ! فإن قالوا : إن(٢) الروح التي في هيئة ما هي النفس — سألناهم عن هذه الهيئة ما هي ، فإنه لا محالة من أن تكون الهيئة هي الروح بعينها ، أو أن تكون كيفية فيها . فإن كانت هي الروح لزمهم قولنا الأوّل : إنا قد نجد أرواحاً ليست بذات النفس . وإن كانت الهيئة كيفية الروح كان الروح مركباً غير مبسوط ، فلا يكون بينها وبين الأجرام فرق ألبتة .

ونقول : إن الهيئة محمولة ، والمحمول فرع واحد من الأشياء المحمولة وليست بحاملة . فإن كانت الهيئة محمولة والمحمول [١٤٨] لا هيولى له — إنما يكون في حامل والحاملُ جرمٌ — فإن كان هذا هكذا ، وكانت الهيئة لا هيولى لها ، وكانت الروح جرمية ، كانت النفسُ مركبة من جرم من الأجرام ، لا غليظاً ولا لطيفا . وتحقيق ذلك ما نحن ذاكرون : وذلك أن كل جرم إما أن يكون حاراً أو بارداً ، وإما أن يكون جاسياً أو ليناً ، وإما أن يكون

---

(١) حينئذ : ناقصة في ط .

(٢) ح : فإن قال قائل : إن الروح التي في هيئتها هي النفس .

رطباً أو يابساً ، وإما أن يكون أسود أو أبيض ، وإما أن يكون فى بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التى ذكرنا . فإن كان الجسم حارًّا فقط سخّنَ ، وإن كان بارداً برّد ، وإن كان خفيفاً خفف ، وإن كان ثقيلا ثقل ، وإن كان أسود سوّد ، وإن كان أبيض بيّض . وليس من شأن البارد أن يُسخّن ، ولا من شأن الحارّ أن يبرّد . فإن كانت الأجرامُ كلُّها على هذه الحال ولم يفعل الجرمُ بما فيه إلاّ فعلا واحداً فقط ، ثم وجدنا شيئاً آخر يفعل أفاعيلَ كثيرةً ، علمنا أن جوهر هذا الشيء غيرُ جوهر الأجرام وأنه خارجٌ من كلّ جوهر جرمىّ ، لا يردُّ ذلك أحدٌ ولا ينكره .

بابٌ
من(1) النوادر

ونقول : إن من(2) الدليل على النفس أنها(3) تكون فى هذا العالم ببعض قواها وتكون فى العالم العقلى بسائر قواها — العدلَ والصلاحَ وسائر الفضائل . وذلك أن النفس إذا فكّرتْ فى العدل والصلاح ثم فحصت(4) عن الشيء : هل هو عدلٌ أم صلاحٌ أم ليس ذلك كذلك — فلا محالة أن فى العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكّرُ النفسُ وعنه تفحصُ . وإلا فلم فكّرت(5) النفس فى شيء ليس بموجودٍ وفحصت عنه ؟ ! فإن كان هذا هكذا قلنا إن العدل والصلاح وسائر الفضائل موجودةٌ ، فكرتْ النفسُ فيها أو لم تفكر . وإنما هى موجودة فى العقل بنوعٍ أعلى وأرفع مما فى النفس . وذلك أن العقل هو الذى يفيد النفس العدلَ والصلاح وسائرَ الفضائل . وليست الفضائلُ فى النفس المفكرة دائماً ، بل ربما كانت فيها موجودةً لمّا فكرت فيها ؛ وذلك أن النفس إذا ألقت بصرها على العقل فإنما تنال منه من أنواع الفضائل بقدر إلقاء بصرها إليه . فإذا أدامت النظرَ إلى العقل استفادت منه الفضائل الشريفة . وإن غفلت(6) والتفتتْ إلى الحسّ [٤٨ ب] واشتغلت

---

(١) ط ، ح : فى .
(٢) من : ناقصة فى ص .
(٣) ص ، ح : وأنها .
(٤) ح : محصت
(٥) ط : تفكرت .
(٦) ح : وان علمت التفتت . .

به لم يُفِضْ عليها العقلُ شيئاً من الفضائل وصارت كبعض الأشياء الحسّيّة الدنيه . فإذا فكرت فى بعض الفضائل واشتاقت إلى اقتباسه[١] نظرت إلى العقل فيفيض عليها العقلُ عند ذلك الفضيلةَ . وأما العقل فإن الفضائل فيه جميعاً دائماً ، لا حيناً موجودةً وحيناً غير موجودة ، بل فيه أبداً . وإن كانت دائمة فيه فإنها مستفادة ، من أجل أن العقل إنما يفيدها من العلّة الأولى . وإنما صارت الفضائل فى العقل دائماً ، لأن العقل لا يفتر[٢] عن النظر إلى العلّة الأولى ولا يشغله عن ذلك شاغل ؛ والفضائل فيه دائمة ، غير أنها متقنة غاية فى[٣] الإحكام ، وهى صوابٌ لا خطأ فيها ، لأنّها تصير فيه من العلّة الأولى بلا توسّط[٤] ، والعقلُ يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو .

وأما[٥] العلة الأولى فإن الفضائل فيها بنوعٍ علّة ، إلا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل ، بل كلُّها[٦] آنية هى الفضائل كلها ، غير أن الفضائل تنبع منها[٧] من غير أن تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن فى مكانٍ ما ، بل هى آنيّةٌ تنبجس منها الآنيّات والفضائل بغير نهاية من غير حركة مكانيةٍ ولا سكون مكانىٍّ . وإذا انبجست منها الآنيّات فإنها موجودةٌ فى كل الآنيّات على نحو قوة الآنيّة ، وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس ، والنفسُ تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية ، والأجرامُ السماوية تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد . وذلك أن المعلول ، كلما بَعُد عن العلّة الأولى وكانت المتوسطات أكثر ، كان من العلّة الأولى أقلّ قبولاً . والعلة الأولى واقفة ساكنةٌ فى ذاتها وليست فى دهرٍ ولا فى زمان ولا فى مكان ، بل الدهرُ والزمان والمكان وسائرُ الأشياء إنما قوامها وثباتها بها . وكما أن المركز ثابتٌ قائمٌ فى ذاته والخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الدائرة كلُّها إنما تثبت وتقوم فيه ، وكلُّ نقطةٍ أو خطٍّ فى دائرةٍ أو سطح فإنما قوامه وثباته بالمركز ، فكذلك الأشياء العقلية والحسّيّة . ونحن أيضاً قوامنا وثباتنا بالفاعل الأوّل ، وبه نتعلّق

(١) ط : اقتباله .
(٢) ط : يغنى . ح : يفنى — وما أثبتنا فى ص .
(٣) ط : من ... وهو ...
(٤) ط ، ح : بغير وسط .
(٥) ص : فأما .
(٦) ح : الكنها انه (!) هى الفضائل — ط : لكنها هى الفضائل ...
(٧) ص : فيها .

وعليه اشتياقنا [٤٩ أ] وإليه نميل ونرجع[١] ؛ وإن نأينا عنه وبَعُدْنا فإنما مصيرنا إليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة إلى المركز وإن بَعُدت ونأت .

فإن قال قائل : فما بالنا إذا كنا فى تلك الآنيّة الأولى المبدِعة الأشياءَ كلها وفينا من تلقاء النفس فضائل كثيرة — لا نحس بالعلة الأولى ، ولا بالعقل ولا بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها ، لكنا[٢] نجهلها جُلَّ دهرنا ، ومن الناس من يجهلها وينكرها دهرَه كله[٣] ، وإذا سمع أحد يتكلم[٤] بها ظن أنها خرافات لا حقائق لها ، ولا يستعمل دهره كله شيئاً من الفضائل الشريفة الكريمة — قلنا إنما جَهِلْنا هذه الأشياء لأنا صرْنا حسيين وأنّا لا نعرف غير الحسيات ولا نريد إلا إياها . فإذا طلبنا إفادة علم فإنما نريد أن نستفيده من الحس ، وذلك أنّا نقول إنّا رأينا الأشياء هكذا ولا نريد مفارقة الرؤية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ، ونظن الأشياء كلها ترى وليس منها شىء إلا وهو واقع تحت البصر . فهذا وشِبهه صيَّرنا إلى أن نجهل النفس والعقل والعلة الأولى . وإن أُلفى[٥] امرؤ منا يظن أنه نال معرفتها فإنما يضيفها إلى الحس وإلى الأجسام فيجسِّمُ النفسَ والعقل والعلة الأولى : فالجسم إنما هو معلولُ معلول المعلول ، والفضائل موجودةٌ فى النفس والنفس موجودة فى العقل ، والعقل موجود فى الآنية الأولى بنوع عِلته ، وليست النفس جسما بل علة الجسم ، ولا العقل أيضاً جسم ، ولا الآنية الأولى جسم .

وقد أقر بذلك أفاضل الأولين ، واحتجوا فيه بحجج مُرْضية مُقْنعة . والدليل على ذلك أن النفس ليست تحس فضائلها ، وأنها ليست بأجسام ، ولا هى واقعة تحت الحس . وكيف تكون أجساما ، ونحن لا نقوى على أن نحسها ، إذا كنا مائلين إلى الحس ؟! والدليل على ذلك أنا إذا كنا مائلين إلى الحس لم نَقْوَ على أن نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها ، وذلك أنّا ربما فكّرنا فى شىء فحضرنا بعضُ الأصدقاء فلا نراه لأنا قد مِلنا إلى النفس بأسرنا ونسينا الحس ، فكذلك إذا نحِسّ مِلنا إلى الحس بأسرنا[٦] ولم نحس بالنفس ولا بفضائلها ،

---

(١) ط : وإليه نرجع .
(٢) ط : لكنا .
(٣) ط : كلها وإنما سمع ..
(٤) ح : تكلم .
(٥) ط ، ح : ألقى (بالقاف) .
(٦) ط : فإنا ملنا إلى الحس بأسرنا لم نحس ...

وإنما نحس بالشيء إذا ما[1] حسه الحاس فأداه إلى [٤٩ ب] النفس ، فأدّته النفس إلى العقل ، وإلا لم نحسّ بذلك الشيء وإن نظر إليه الناظر طويلا — وكذلك قوة النفس أيضاً لا تحس بشيء إلا أن تؤديه النفس إلى العقل ثم يرده العقل إلى النفس وهو أشد تفاوتاً منه بدءاً ، ثم تؤديه النفس إلى الحس فيحس به الحس على نحو قوته فى الحس : فالحس إذا أحس شيئاً فإنما يؤديه إلى النفس وتؤديه النفس إلى العقل — فكذلك النفس إذا أحست شيئا أدّته إلى العقل أولا ، ثم يرده العقل إلى النفس ، فتؤديه النفس إلى الحس ، غير أن العقل يعرف الشيء معرفة أعلى وأوضح من معرفة النفس ، والنفس تعرف الشيء معرفة دنية ليست بصحيحة .

ونقول : إن مَن أراد أن يحس النفس والعقل والآنية الأولى التى هى علة العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحسائس أن تفعل أفاعيلها بل يرجع إلى ذاته ، ويقوم فى باطنها ويثبت هناك زماناً طويلا ويجعل سائر شغله هناك وإن تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها إنما تفعل أفاعيلها خارجاً منها لا داخلا فيها . فليحرص أن يُسَكِّنها ، فإذا سكنت الحسائس ورجع إلى ذاته ونظر فى داخله قَوِى على أن يحس بما لا تقوى عليه الحسائس ولا على نيله . وذلك بمنزلة من أراد أن يسمع صوتاً لذيذاً مطرباً فنصَتَ[2] لذلك الصوت ولم يَشْغَل سمعَه بشيء من الأصوات غيره ، فإنه حينئذ يقوى على استماع ذلك الصوت ويحسُّه حساً صحيحاً ؛ وكذلك كلُّ مَنْ له حسٌّ من الحسائس إذا أراد أن يحس ببعض محسوساته حساً صواباً رفَضَ سائر محسوساته وأقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة . فكذلك ينبغى أن يفعل مَنْ أراد أن يحس النفس والعقل والآنية الأولى : أن يرفع[3] السمع الحسى الظاهر ويرفضه ، ويستعمل السمع العقلى الداخل فيه ، فإنه حينئذ يسمع النغمات العالية النقية الصافية[4] الحسنة البهية المطربة التى لا يملها سامع[5] ، وكلما يسمعها ازداد شهوة[6]

---

(١) ما : ناقصة فى ح .
(٢) ط : فينصت ... بسمعه شيء ...
(٣) ط : يدفع ويرفض . ح : يرفع ويرفض . — وما أثبتنا فى ص .
(٤) الصافية الحسنة : ناقصة فى ص .
(٥) ص : سامعها .
(٦) ح : ازداد الشوق شهوة ...

وطرباً ، وبعلم أن النغمات الجرمية الحسية إنما هى أصنام[1] ورسوم تلك النغمات ، فإذا أحس تلك[2] [٥٠ ا] الآنيات الشريفة العالية ، وسمع[3] هـذه النغمات على قوته واستطاعته — تم وكمل سروره .

][تم الميمر التاسع من كتاب أثولوجيا

بتوفيق الله تعالى][

(١) ص : أجسام ... لتلك ...

(٢) ص ، ح : بتلك .

(٣) ص : العاليه مبدعة هذه النغمات على نحو قوته واستطاعته . فى العلة الأولى ... ح : العالية سممت بهـذه النغمات على نحو قوته واستطاعته تم سروره وكمل حضوره .

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

الميمر[٢] العاشر

من كتاب أثولوجيا

فى العلّة الأولى والأشياء التى ابتدعت منها[٣]

الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها ، وليس كشىء من الأشياء بل هو بدء الشىء ، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلّها فيه ؛ وليس هو فى شىء من الأشياء ، وذلك أن الأشياء كلّها إنما انبجست منه وبه ثباتُها وقوامها وإليه مرجعها .

فإن قال قائل : كيف يمكن أن تكون الأشياء فى الواحد المبسوط الذى ليس فيه ثنويةٌ[٤] ولا كثرةٌ بجهةٍ من الجهات ؟ قلنا : لأنه واحدٌ محضٌ مبسوطٌ ليس فيه شىءٌ من الأشياء . فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها ، وذلك أنه لمّا لم تكن له هويّةٌ[٥] انبجست منه الهويّة .

وأقول ، وأختصر القول : إنه لما لم يكن شىءٌ من الأشياء ، كانت[٦] الأشياء كلها انبجست[٧] منه . غير أنه وإن كانت الأشياء كلّها إنما انبجست منه ، فإن الهوية الأولى ، أعنى به هوية العقل ، هى التى انبجست منه أوّلاً بغير[٨] توسّط ، ثم انبجست منه جميعُ هُويّات الأشياء التى فى العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسُّط هوية العقل والعالم العقلىّ .

وأقول : إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال ، وأما العالم الحِسّىّ فناقصٌ لأنه

---

(١) فى ح . (٢) ناقصة فى ح — ولم يرد العنوان كله فى ص .

(٣) ح : منه — وفى ص محرفة : حنها (!) . — ب : فى المبدأ الأول والأشياء التى ابتدعت منه .

(٤) ف : ثنوية معنوية .

(٥) هوية = τὸ τί ἦν εἶναι, **essentia** . — له ناقصة فى ف .

(٦) ف ، ب : رأيت . (٧) ناقصة فى ب ، ف .

(٨) ص : بلا توسط . ب ، ط ، ح ، ف : بغير وسط .

مبتدع[١] ، والشيء التامُّ هو العقل . وإنما صار العقل تامّاً كاملا لأنه مبتدع من الواحد الحقّ المحض[٢] الذى هو فوق التمام ، ولم يكن بممكن أن يُبْدع الشيء الذى فوق التمام — الشيءَ الناقصَ بلا توسُّط ، ولا يمكن[٣] أن يبدع الشيء التامُّ تاماً مثله لأنه فى الإبداع نقصانٌ ، أعنى به أن المبدَع لا يكون فى درع المبدِع بل يكون دونه .

والدليل على أن الواحد المحض تامٌّ فوق التمام[٤] أنه لا حاجة به[٥] إلى شىء من الأشياء ولا يطلب إفادة شيء . ولشدّة تمامه وإفراطه[٦] حدث منه شيء آخر ، لأن الشيء الذى هو فوق التمام لا يمكن[٧] أن يكون محدثاً من غير أن يكون الشيء تاماً وإلّا لم يكن فوق التمام . وذلك أنه إن كان [٥٠ ب] الشيء التامُّ[٨] يحدث شيئاً من الأشياء ، فبالحرى أن يكون الشيء الذى فوق التمام محدثاً للتمام ، لأنه يحدث الشيء التامَّ الذى لا يمكن أن يكون شيء من الأشياء المحدثة أقوى منه ولا أبهى ولا أعلى .

وذلك أن الواحد الحقّ الذى هو فوق التمام لما أبدع الشيء التامَّ التفت ذلك التامُّ إلى مُبْدِعه وألقى بصرَه عليه وامتلأ منه نوراً وبهاءً فصار عقلا[٩] . أما الواحد الحقُّ فإنه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه . فلما نظرت تلك الهويةُ إلى الواحد الحقّ تصوّر العقلُ . وذلك أنه لما ابتُدِعَتْ الهويّة الأولى من الواحد[١٠] الحق وقفت وألقت بصرها على الواحد لتراه ، فصارت حينئذ عقلا . فلما صارت الهويَّة الأولى المبتدعة عقلا صارت تحكى أفاعيلها الواحد الحقّ ، لأنها لمّا ألقت بصرها عليه ورأته على قدر قوّتها وصارت حينئذ[١١] عقلا

---

(١) ف ، ب : مبتدع من الشيء التام وهو العقل .
(٢) ناقصة فى ف ، ب .
(٣) ب ، ف : ولا يمكن الشيء التام أن يبدع تاماً مثله ، لأن الإبداع نقصان .
(٤) ب : التام . (٥) ط : له .
(٦) هامش ب : فى فيضان الفيض منه دائماً .
(٧) ح : لا يمكن أن يكون إلا محدثاً من غير أن يكون الشيء ، وإلا لم يكن ... — ص : لا يمكن إلا أن يكون محدثاً غير أن يكون الشيء وإلا لم يكن ...
(٨) ح : التمام .
(٩) فوق الكلام فى ب : لأنه تعقل بمشاهدة أنوار مبدعه نقصان نفسه .
(١٠) ب ، ف : الواحد المحض الحق . (١١) حينئذ : ناقصة فى ب ، ف .

أفاض عليه الواحدُ الحقُّ[١] قوّى كثيرةً عظيمة ، فلما صار العقل ذا قوةٍ عظيمة أبدع صورة النفس من غير أن يتحرّك ، تشبُّها[٢] بالواحد الحقّ ، وذلك أن العقل أبدعه الواحد الحقُّ وهو ساكنٌ ، ولذلك[٣] أبدع العقلُ النفسَ وهو ساكن أيضاً لا يتحرك ، غير أن الواحد الحقّ أبدع هويّة العقل ، وأبدع العقلُ صورة النفس من الهوية التى ابتدعت من الواحد الحقّ بتوسُّط هوية العقل . وأمّا النفس فلما كانت معلولةً من معلولٍ لم تَقْوَ على أن تفعل فعلها بغير حركة وهى ساكنة ، بل هى[٤] فعلته بحركةٍ وأبدعت صنماً ما . وإنما يسمى فعلها صنما لأنه فعلٌ داثر غيرُ ثابت ولا باق ، لأنه كان[٥] بحركة ، والحركة لا تأتى بالشىء الثابت الباقى بل إنما تأتى بالشىء الداثر . وإلا لـكان فعلها أكرم منها ، إذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثراً بائداً ، أعنى الحركة ، وهذا قبيحٌ جداً . وإذا أرادت النفس أن تعمل شيئاً ما نظرت إلى الشىء الذى منه كان بدؤها ، وإذا نظرت امتلأت قوةً ونوراً ، وتحركت[٦] حركة غير الحركة التى تحركت تلقاء علتها[٦] ، وذلك أنها إذا أرادت أن تتحرك نحو علتها تحركت علواً ، وإذا أرادت أن تؤثر صنما تحركت سفلا [٥١ ا] فتبتدع صنما هو الحسُّ والطبيعة التى فى الأجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكلِّ جوهرٍ . وليس جوهر النفس بمفارق الجوهر الذى قبله ، بل هو متعلق به ، وذلك أن النفس تسلك فى جميع الجواهر السفلية إلى أن تبلغ النباتَ بنوعٍ ما . وذلك أن طبيعة النبات هى أثر من آثارها . فمن أجل ذلك صارت النفس متعلقة بها . غير أنه وإن كانت النفس تسلك إلى أن تبلغ النبات وتصير فيه ، فإنما صارت فيه لأنها لما أرادت أن تؤثر آثارها سلكت[٧] سفلا ، حتى أبدعت بسلوكها[٨] وشوقها إلى الشىء الدنىء الخسيس شخصاً . وذلك أن النفس لما كانت فى العقل وكانت إليه شاخصة ، لم تكن مفارقة ؛ فلما غفلت وكلّ عنه بصرها ، خلفته وسلكت سفلا من أول الأشياء المبدَعة الحسية إلى أن تغلب آخرها ، وأثرت الآثار الحسنة . غير أنها ، وإن كانت حسنة ، فإنها قبيحة خسيسة إذا هى قيست إلى الأشياء العالية الكائنة فى العالم العقلى

---

(١) الحق : ناقصة فى ب .

(٢) ط ، ح : تشبيهاً .

(٣) ب ، ف : فكذلك .

(٤) هى : ناقصة ب ، ف .

(٥) كان : ناقصة فى ب .

(٦) ما بين الرقمين ناقص فى ب .

(٧) ف : وسلكت .

(٨) ف : اسكونها . ب : لسلوكها .

وإنما أثرت النفس هذه الآثار عند شوقها إلى الأشياء الأخس الأدنى . فلما اشتاقت إليه أثَّرَتْ فيه ، فصارت عند الحس أحسن من كل حَسَنٍ . وإنما صارت الأشياء الجزئية حسنة عند الحس لأن الحس من خِيرها[1] ، والشبيه يفرح بشبيهه ويلتذُّ به . وأما عند الأشياء العالية العقلية فإنها قبيحةٌ خسيسةٌ جداً .

ونقول : إن النفس لما أثرت الطبيعة والحس وسائر[2] الأشياء التى من حَيّزها[3] رتبت[4] كل واحد منها فى مرتبته وشرّحته[5] تشريحاً متقناً لا يقدر أحدٌ على التعدّى من مرتبته إلى غيرها . غير أنه ، وإن كانت الأشياء الحسية الطبيعية ذات شرحٍ[6] وترتيب ، فإن شرحها غيرُ شرح الأشياء العالية العقلية ، وترتيبها غير ذلك الترتيب — وذلك[7] أن شرح الأشياء الطبيعية خسيسٌ دونٌ واقعٌ تحت الخطأ ، وشرح الأشياء العالية شريف كريم لا يمكن أن يقع تحت الخطأ لأنه صواب أبداً . وإنما صار شرح الأشياء العالية صواباً لأنه شرحٌ من العلة الأولى ، وصار شرح الأشياء السفلية واقعاً[8] تحت الخطأ لأنه[9] شرحٌ أُبْدِع من الشىء المعلول ، أى من النفس .

[٥١ ب] والنفس التى كانت فى النبات كانت كأنها جزء من أجزاء النبات ، غير أنها تكون جزءاً أدنى من سائر أجزاء[10] النفس وأجهل أجزائها لأنها سلكت سفلا إلى أن صارت فى هذه الأبدان الدنية الخسيسة . وإذا كانت النفس فى الشىء البهيمى فإنها تكون أيضاً جزءاً من أجزائها ، إلا أنها تكون جزءاً أشرف من أجزاء النفس النباتية وأكرم وهو الحس . وإذا صارت النفسُ إلى الانسان كانت أفضل أجزاء النفس وأكرمها ، لأنها تكون حينئذ متحركة حاسة ذات عقلٍ وتمييز ، وذلك لأن حركتها تكون[11] حينئذ من حيز[12] العقل ، أعنى أن حركة النفس وحسنها يكون بأن تعقل وتعرف . وإذا كانت

---

(١) ط : حيزها .
(٢) سائر : ناقصة فى ص .
(٣) كذا فى ط ، ص . — وفى ح : خيرها .
(٤) ح : ورتبت .
(٥) ف : وسرحته تسريحاً .
(٦) بالسين المهملة فى ف فى كل ما يلى .
(٧) ط : فذلك .
(٨) ح : رائعا .
(٩) ح : لا شرح .
(١٠) ص : من سائر النفس وأجهل جهالة . — ح : وأجهل جزء لها .
(١١) ب : حينئذ تكون .
(١٢) كذا فى جميع النسخ .

النفسُ فى النبات كانت قوتها[١] التى تكون فى النبات ثابتةً فى أصل النبات . والدليل على ذلك أنك إذا قطعت غصناً من أغصان النبات التى فى رأس الشجرة أو وسطها لم تجف الشجرةُ ، وإن قطعت أصلها جفتْ .

فإن قال قائل : إن كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها ، فأين تذهب تلك القوة أو تلك النفس ؟ — قلنا : تصير إلى المكان الذى لم تفارقه وهو العالمُ العقلىّ . وكذلك إذا فسد جزء من البهيمية تسلك النفس التى كانت فيها إلى أن تأتى العالم العقلىّ وإنما تأتى ذلك العالَم لأن ذلك العالم هو مكان النفس ، وهى العقلُ ، والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس فى مكانٍ ، فالنفس إذاً ليست فى مكان . فإن لم تكن فى مكانٍ فهى لا محالة فوق وأسفل[٢] وفى الكل من غير أن تنقسم وتتجزأ بتجزؤ الكل . فالنفس إذن فى كل مكان وليست فى مكان .

ونقول إن النفس إذا سلكت من السفل[٣] عَلْوًا ولم تبلغ إلى العالم[٤] الأعلى بلوغا تامًّا ووقفت[٥] بين العالمين ، كانت من الأشياء العقلية والحسية وصارت متوسطة بين العالمين أى بين العقل والحس والطبيعة . غير أنها إذا[٦] أرادت أن تسلك علواً سلكت بأهون السعى ولم يشتد ذلك عليها ، بخلاف ما إذا كانت فى العالم السفلى ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلى فإن ذلك مما يشتد عليها .

واعلم أن العقل[٧] والنفس وسائر الأشياء العقلية فى المبدع الأوّل لا تفسد ولا تبيد[٨] [٥٢ ا] من أجل أنها ابتدعت من العلة الأولى بغير[٩] وسط ، والطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد لأنها آثار من علل معلولة ، أى من العقل بتوسط النفس[٩] ، غير أن من[١٠] الأشياء الطبيعية ما بقاؤه أكثر من بقاء غيره وهو أكثر ديمومةً ، وذلك على قدر بعد الشىء من علته وقوته[١١] وعلى قدر كثرة العلل فيه وقلتها ، وذلك أن

(١) ف ، ب قوته ... ثابتاً .
(٢) ط : وسفل .
(٣) ب : السفل .
(٤) ب : المقام .
(٥) بغير واو فى ف .
(٦) ط : لما .
(٧) ب : النفس والعقل .
(٨) ح : ولا تبيد ولا تدثر .
(٩) ما بين الرقمين ناقص فى ب .
(١٠) من : ناقصة فى ط .
(١١) ب : وقربه .

الشيء إذا كانت علله قليلة كان(١) بقاؤه أكثر ، وإن كانت علله كثيرة كان(٢) أقل بقاء . وينبغي أن تعلم أن الأشياء الطبيعية متعلّق بعضها ببعض . فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علواً إلى أن يأتي الأجرامَ السماوية(٣) ثم النفس ثم العقل . فالأشياء كلُّها ثابتة في العقل ، والعقل ثابت بالعلة الأولى والعلة الاولى بدء لجميع الأشياء ومنتهاها ، ومنها(٤) تُبتَدع وإليها مرجعها ، كما قلنا ذلك(٥) مراراً .

بابٌ من النوادر(٦)

ونقول إن في العقل الأول جميع الأشياء ، وذلك لأن الفاعل الأولَ أولُ فعلٍ فعله — وهو العقل — فَعَله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميعَ الأشياء التي تلائم تلك الصورة . وإنما فعل(٧) الصورة وحالاتها معاً لا شيئاً بعد شيء بل كلها معاً وفي دفعة واحدة ، وذلك أنه أبدع الإنسان العقليَّ وفيه جميع صفاته الملائمة له معاً ولم يُبْدِع بعض صفاته أولا وبعض صفاته آخراً كما يكون في الإنسان الحسي ، لكنه أبدعها كلها معاً في دفعة واحدة . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الأشياء التي في الإنسان كلها هاهنا قد كانت(٨) أولا لم تزد فيه صفةٌ لم تكن هناك ألبتة ؛ والإنسان في العالم الأعلى تامٌّ كاملٌ ، وكلُّ ما يوصف به لم يزل فيه .

فإن قال قائل : ليست(٩) صفات الإنسان الأعلى كلها فيه ، بل هو قابلٌ لصفات أخرى يكون بها تامًّا — قلنا : فهو إذن واقع تحت الكون والفساد ، وذلك أن الأشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد . وإنما صارت تقبل الزيادة والنقصان لأن فاعلها ناقص وهو الطبيعة ، وذلك أن الطبيعة لا تبدع صفات الأشياء كلها معاً ، فلذلك تقبل الأشياء الطبيعيةُ الزيادةَ والنقصان ؛ وأما الأشياء التي في العالم الأعلى فإنها لا تقبل

---

(١) ط : كانت .
(٢) ط : كان الشيء أقل ...
(٣) ط ، ح : السمائية .
(٤) ف ، ب : منه .
(٥) ذلك : ناقصة في ب .
(٦) هذا العنوان ناقص في ب .
(٧) منها جميع ... فعل الصورة : ناقصة في ح . — ف . فإنما .
(٨) كانت : في النسخ : كان .
(٩) ط ، ح ، الخ : ليس .

الزيادة والنقصان لأن [٥٢ ب] مبدعَها تام كامل ، وإنما أبدع ذاتها وصفاتها معاً فى دفعة واحدة ، فصارت لذلك تامة كاملة . فإن كانت لذلك[(١)] تامة كاملة فهى إذن على حالة واحدة دائمة ، وهى الأشياء كلها بالمعنى الذى ذكرنا آنفاً ، وذلك أنه لاتذكر[(٢)] صفة من صفات صورة من تلك الصور إلا وأنت تجدها فيه .

ونقول : إن[(٣)] كل شىء واقعٍ تحت الكون والفساد إما أن يكون من فاعل غير مُرَوٍّ ، وإما أن يكون من فاعلٍ لا يفعل الشىء وصفاته فى دفعة واحدة ، لكنّه يفعل الشىء بعد الشىء[(٤)] ، فبذلك صار الشىء الطبيعى واقعاً[(٥)] تحت الكون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه . فإذا صار الشىء كذلك ، كان للسائل أن يسأل : ما هو ؟ ولِمَ هو؟ لأن[(٦)] تمامه لا نجده فى مبدئه . فأما الأشياء الدائمة فإنها لم تُبدع بروّية ولا فكرةٍ[(٧)] ، وذلك أن الدائم هو الذى أبدعها والدائم لا يروّى لأنه تامٌ ، والتام يفعل فعله تاماً فى غاية التمام ، لا يحتاج أن يُزاد فيه ولا أن ينقص .

فإن قال قائل : إنه قد يمكن أن يفعل الفاعل الأول شيئاً أولا ، ثم يزيد فيه شيئاً[(٨)] آخر ليكون أحسن وأفضل — قلنا : إنه أبدع الشىء أولا على حالٍ من الحالات ثم زاد فيه شيئاً آخر وكان[(٩)] حسناً ، فقد كان الفعل الأول ليس بحسنٍ . وهذا لا يليق بالفاعل الأول أن يفعل فعلا ليسَ بحسنٍ لأنه هو الحسَنُ الأول الغاية فى الحُسْن . فإن كان فعلُ الفاعل الأول حسناً ، فإنه لم يزل حسناً لأنه ليس بينه وبين الفاعل الأول وسطٌ ، فإن الأشياء كلها فيه .

فإن[(١٠)] كان هذا هكذا ، قلنا إن العالم الأعلى حسنٌ لأن فيه سائر الأشياء ؛ ولذلك صارت الصورة الأولى حسنة لأن فيها جميع الأشياء ، وذلك أنك إن[(١١)] قلت : جوهر ، أو علم ، أو ما يشبه هذه الأشياء وجدت ذلك فى الصورة الأولى . فمن ذلك قلنا إنها تامّة ،

---

(١) لذلك : ناقصة فى ب .
(٢) ط : لا يذكر صفة الصفات صورة من تلك ...
(٣) إن : ناقصة فى ب .
(٤) ف : الشىء وصفاته .
(٥) ف : واقعة تحت الفساد والكون .
(٦) ب : ولأن . ف : لا يجد .
(٧) ب : فكر .
(٨) ب : شيئاً ما آخر .
(٩) ط ، ح ، ص : وإن كان .
(١٠) ط : وإن .
(١١) ب : إذا .

لأن الأشياء كلها توجد فيها ، فإنها تمسك الهيولى وتقوىٰ عليها ، وإنما صارت تقوى على الهيولى لأنها لاتدع شيئاً منها ليس له جبلّةٌ[(١)] . وإنما[(٢)] كانت تضعف علماً أو شيئاً آخر لو أنها تركت شيئاً من الصور ولم تجعله فيها مثل العين أو شيئاً من سائر الأعضاء . فلما [٥٣ ا] صارت الصورة الأولى لم يَفُتها[(٣)] شيء من الهيولى إلا وقد صوِّرت فيه الصورة — كان للسائل أن يسأل : لم كانت العين ؟ — قلنا : لأن في الصورة الأشياءَ كلها . فإن قلت : إن هذه المشاعر إنما كانت في الحي للحفظ[(٤)] بها من الآفات — قلنا : إنك إنما عنيت بذلك أن في الصورة الأولى حفظ الجوهر[(٥)] ، وهذا مما ينفع في كون الشيء .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا : فقد كان الجوهر إذن موجوداً في الصورة الأولى ، وذلك أنها هي الجوهر . وإن كان هذا هكذا ، كان في الصورة التي في العالم الأعلى كل الأشياء التي في العالم الأسفل ، لأن الشيء إذا كان مع علّته وفي علّته كانت علّته أيضاً كلمة تامّة كاملة حسنة وكان ماصار جوهراً وصار هو ماهو فصار واحداً للعلّة التي تليه بغير وسط[(٦)] .

فإن[(٧)] كان هذا على ما وصفنا ، رَجَعْنا فقلنا : إن كانت الأشياء كلُّها في الصورة العقلية وكان الحسنُ واحداً في الأشياء ، لم يزل الحُسْنُ في جميع صورة النفس ، لان النفس إذا كانت هناك فهي عقليّةٌ محضة ، والعقل تامٌّ كاملٌ في جميع الاشياء أوّلاً وكان[(٨)] علّةً لما تحته ، والحال التي رأينا بها النفس العقلية آخراً[(٩)] فكانت على تلك الحال أوّلاً وهي في العالم الاعلىٰ ، وذلك أن العلّة هناك واحدةٌ متممة لما تحتها لأن فيها جميع الاشياء . فلذلك < لَنا > نقول : إن الإنسان هناك لم يكن إلا عقلياً فقط ، فلما تاق[(١٠)] إلى عالم[(١١)] السكون زيد[(١٢)] فيه الحسّ فصار حسّاساً ، بل كان هناك حسّاساً عقلياً أيضاً .

وإن قال قائل : إن النفس كانت في العالم الأعلى حسّاسةً بالقوة فلما صارت في عالم

---

(١) هامش ف : حيلة . ف : جملة .
(٢) ب : وإذن .
(٣) هامش ف : يفتها .
(٤) ص : ليحتفظ .
(٥) ب : بجوهر .
(٦) ص : بلا توسط .
(٧) ط : إن .
(٨) ص : وكانت علة متممة لما تحتها فإن فيها جميع الأشياء فلذلك ... (وفيه نقص) .
(٩) ح : اخيرا . — ط : لكانت .
(١٠) بجـ : ثاب .
(١١) عالم : ناقصة في ص .
(١٢) ط ، ح : يزيد .

السكون صارت حسّاسة بالفعل ، وذلك أن الحسّ إنما هو[١] قبل المحسوسات — قلنا : هذا محالٌ ، وذلك أنه ليس فى العالم الأعلى شىء حساس بالقوة — قد[٢] اتفق على ذلك رؤساء الفلاسفة . وقبيحٌ أن يكون فى العالم الأعلى شىء حساس بالقوة دائماً ، ثم يكون فى هذا العالم[٣] حساساً بالفعل ، وأن تكون قوة النفس فعلاً[٤] حتى صارت دنيّةً لنزولها إلى العالم الأسفل الدنىء .

فى الإنسان العقلى والإنسان الحسى[٥]

[٥٣ ب] ونُطلِق هذه المسألة أيضاً بنوعٍ آخر فنقول : إنّا نريد أن نصف الإنسان العقلى الذى فى العالم الأعلى . غير أنا نريد ، قبل أن نعقل ذلك ، أن نُخبِرَ ما[٦] الإنسان فى العالم الحسّى[٧] ، فقلنا : لا نعرفه معرفةً صحيحة . فإذا لم نعرف هذا الإنسان ، فكيف نستجيز أن نقول : إنا نعرف الإنسان الذى فى العالم الأعلى ! ولعل أناساً يظنُّون أن هذا الإنسان هو ذلك الإنسان وأنهما شىء واحدٌ . ونجعل مبدأ فحصنا من هاهنا فنقول : أتُرى هذا الإنسان الحسى هو صفة نفس ما غير النفس[٨] التى يكون بها الإنسانُ إنساناً حياً مفكِّراً ، أم هذه النفس هى الإنسان ، أى النفس التى تفعل أفاعيلها بجسم ماهى الإنسان؟ فإن كان الإنسان[٩] هو الحىُّ الناطق أو المركب من نفس وجسم لم[١٠] تكن هذه الصفة ، ولا كل نفس إذا رُكِّبت مع جسمٍ ما يكون الإنسان منهما . وإن[١١] كانت صفة الإنسان هى المركب من نفس ناطقة وجسم ، لم يكن أن يكون له شبح هذه الصفة لم يزل . والإنسان إنما كان أجزاء عند اجتماع النفس والجسم ، بل ماهيته دالّة على الإنسان الكائن فى المستقبل

---

(١) هو : ناقصة فى ح .
(٢) ط : فقد .
(٣) ص : العالم الأسفل الدنىء . وتطلق هذه المسألة ...
(٤) فعلا : ناقصة فى ح .
(٥) العنوان فى ط دون ح ، ص ، ب ، ف .
(٦) ما : ناقصة فى ط ، وواردة فى ص .
(٧) غير أنا ... الحس : ناقصة فى ح .
(٨) ح : نفس .
(٩) هو : ناقصة فى ط .
(١٠) ط : أو لم يكن ...
(١١) ط ، ح : فإن كانت صفة الإنسان فى المركب من نفس ناطقة وجسم ما يكون يمكن نسج هذه الصفة لم يزل . — وما أثبتنا فى ص .

لا على الإنسان الذى يسمّى الإنسان العقلى والصورى ، فلا تكون هذه الصفة صفةً بحقٍّ ، لـكنها تكون شِبْهَهَا لأنّها لا تدلُّ على ماهية ابتداء الشىء التى هى صورته الحقيّة التى[1] بها هو ما هو ، وليست أيضاً بصفة صورة الإنسان الهيولانى ، بل هى صفة الإنسان المركّب من نفسٍ وجسمٍ .

فإن كان هذا هكذا قلنا : إنا لا نعرف بعدُ الإنسان الذى هو إنسان بحقٍّ لأنا لم نصف الإنسان بعدُ كُنْهَ صفته ، وتلك الصفة التى وصفنا بها الإنسان آنفاً إنما تقع على الإنسان المركّب من نفسٍ وجسم ، لا على الإنسان المبسوط الصورى الحقّ[2] . وينبغى إذا أراد أحد أن يصف شيئاً هيولانياً أن يصفه مع هيولاه أيضاً ولا يصفه بالـكلمة التى فعلت ذلك الشىء وحدها ، فإذا أراد أن يصف شيئاً ليس بهيولانىٍّ فليصِفْهُ بالصورة وحدها . فإن كان هذا هكذا قلنا : إذا أراد أحد أن يصف الإنسان الحىَّ فإنما يصف صورة الإنسان وحدها ، فكذلك مَنْ أراد أن يحدَّ الأشياء بالفعل فليَصِفْ صورة الشىء التى بها هو[3] ماهو والشىء [٥٤ ا] الذى به الإنسان غيرُ مباينٍ منه وهو الذى ينبغى أن يوصف . فإن كان هذا هكذا قلنا : أترُى صفة الصور هى الإنسان الحىّ الناطق ، والحىُّ إنما جُعِل فى الصورة بدل الحياة الناطقة ؟ فإن كان كذلك كان الإنسان حياة ناطقة . فإن كان الإنسان حياة ناطقة ، قُلْنا : لا يمكن أن تكون حياة بغير نفسٍ ، والنفس هى التى تعطى الحياة الناطقة للإنسان[4] . فإن كان هذا هكذا ، فإنه لا يخلو أن يكون الإنسان فعلا للنفس فلا يكون جوهراً ، أو أن تكون النفسُ الإنسان بعينه . فإن كانت النفس العاقلة هى الإنسان ، وَجَب من هذا أن تكون النفس دخلت فى جسم آخر غير جسم الإنسان أو أن يكون ذلك الجسم إنساناً — وهذا محالٌ غير ممكن ، وذلك أن النفس لا يلزمها هذا الاسم إلا إذا كانت مع هذا الجسم الإنسانى الذى فيه الآن[5] .

فإن كانت النفس ليست بإنسانٍ ، فينبغى إذن أن يكون لإنسان كلمةٌ غير كلمة النفس . فإن كان ذلك كذلك ، فما الذى يمنعنا أن نقول : الإنسان هو المركّب من نفسٍ وجسمٍ

---

(١) ط ، ح : لأنها بها .
(٢) ط : الحى .
(٣) ب : الشىء هو ...
(٤) ط : الإنسانه .
(٥) الآن : ناقصة فى ح .

جميعاً ، فإذن تكون النفس ذات كلمة ما من أنواع الكلم . وإنما أعنى بالكلمة الفعلَ ، وذلك أن للنفس فعلا من أنواع الفعل ، ولا يمكن أن يكون الفعل من غير فاعل ؛ وكذلك تكون الكلمة التى فى الحبوب ، فإن الحبوب ليست بلا نفس ، وأنفس الحَبّ ليست بأنفس مُرْسَلة ، وذلك أن لكل حبٍّ من الحبوب نفساً غير نفس صاحبه . وتحقيق ذلك اختلافُ أفاعيلها . وإنما قلنا إن للحبوب أنفساً لأن الكلمات الفواعل التى فيهن ليست بأنفس . وليس بعجب أن تكون لهذه كلها كلماتٌ أعنى أن تكون فعالةً ، وذلك أن الكلمات الفواعل[1] إنما هى أفاعيل النفس النامية . وأما النفس الحيوانية فهى التى أَبْيَنُ وأَظْهَرُ من النامية ، لأنها أشدُّ إظهاراً للحياة من النفس النامية . فإن كانت النفس على هذه الصفة ، أى أن فيها كلمات[2] فواعل ، فلا محالة أن فى النفس الإنسانية كلمات فواعل تفعل الحياة والنطق . [٥٤ ب] فإذا صارت النفس الهيولانية ، أى الساكنة فى الجسم ، على هذه الصفة قبل أن تسكن فيه[3] ، فهى إنسان لامحالة . فإذا صارت فى البدن[4] على صنم إنسان آخر فنفسُه على نحوٍ ما يمكن أن تقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحقّ . وكما أن المصور يصوّر صورة الإنسان الجسمانى فى مادتها أو فى بعض مايمكنه أن تُصَوّر فيه فيحرص على أن ينقش تلك الصورة أو شِبْهَها بصورة هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر الذى يصوّرها فيه ، فتكون تلك الصورة إنما هى صنم لهذا الإنسان ، إلا أنها دونه وأخس منه بكثير . وذلك أنه ليس فيه كلماتُ الإنسان الفواعل ولا حياته ولا حركته ولا حالاته ولا قواه — فكذلك هذا الإنسان الحِسّىّ هو صنم لذلك الإنسان الأوّل الحقّ ، إلاّ أن المصوِّر هو النفس وقد حَرَصَت[5] أن تشبِّه هذا الإنسان بالإنسان الحقّ ، وذلك أنَّها جعلت فيه صفات الإنسان الأول ، إلاّ أنها جعلتها فيه ضعيفةً قليلة نَزْرة ، وذلك أن قُوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهى فى الإنسان الأوّل قويةً جداً . وللإنسان الأوّل حواسٌّ قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهرُ من حواسّ هذا الإنسان ، لأن هذه إنما هى أصنامٌ لتلك ، كما قُلْنا مراراً .

---

(١) ف ، ب : أفاعيل النفس : إنما للنفس النامية وإما النفس الحيوانية التى هى أبين وأظهر ...
(٢) ف : كلماً .
(٣) فيه : ناقصة فى ب .
(٤) على : ناقصة فى ف ، ب .
(٥) ط : خرجت لأن ...

فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغى أن يكون خيّراً فاضلا وأن تكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها ، وذلك أن الإنسان الأول نورٌ ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية ، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى . وهذا الإنسان هو الإنسان الذى حدّه أفلاطن الشريف[١] الإلٰهى ، إلا[٢] أنه زاد فى حدّه فقال[٣] : إن الإنسان الذى يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداة بدنية فما هو[٤] إلا نفس تستعمل البدن أوّلاً ؛ فأما النفس الشريفة الإلٰهية فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً أى بتوسّط النفس الحيوانية . وذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانية المكونة حاسّة[٥] اتبعتها النفس الناطقة الحية وأعطتها حياة أشرف وأكرم . ولست أقول إنها انحدرت من العلوّ ، لكن أقول إنها زادتها حياة أشرف وأعلى من حياتها ، لأن النفس الحية الناطقة[٦] [١٥٥ ا] لا تبرح من العالم العقلى ، لكنها تتصل بهذه الحياة وتكون هذه معلّقةً بتلك ، فتكون كلمةُ تلك متصلة بكلمة هذه النفس . ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان ، وإن كانت ضعيفةً خفية[٧] ، أحرى وأظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها .

فإن قال قائل : إن كانت النفسُ ، وهى فى العالم الأعلى ، حاسّة[٨] ، فكيف يمكن أن تكون فى الجواهر الكريمة العالية الحسية[٩] وهى موجودة فى الجوهر الأول ؟ — قلنا : إن الحس الذى فى العالم الأعلى ، أى فى الجوهر الأكرم العقلى ، لا يشبه هذا الحسّ الذى فى هذا العالم الأعلى الدنىّ ، وذلك أنه لا يحسُّ هناك هذا الحسّ الدنىّ لأنه يحسُّ هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك ، فلذلك صار حسُّ هذا الإنسان السفلىّ متعلقاً بحسّ الإنسان الأعلى ومتصلا به ، فإنه إنما ينال هذا الإنسان الحسّ من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية ، والحسّ الكائن فى النفس التى هناك متّصل بالحسّ الكائن

---

(١) الشريف : ناقصة فى ف ، ب .
(٢) كذا فى س . — ط ، ح : لأنه .
(٣) ط ، ح : وقال .
(٤) ب : فهو النفس تستعمل . ف : فهذه النفس تستعمل .
(٥) ف ، ب : حساسة .
(٦) الناطقة : ناقصة فى ح .
(٧) كذا فى س — ط ، ح : خفيفة
(٨) ف ، ب : حساسة .
(٩) ف ، ب : حسية .

فى النفس التى ها هنا . ولو كانت فى العالم الأعلى أجسامٌ كريةٌ مثل هذه الأجسام لكانت النفسُ تحسُّ بها وتنالها ، ولكان الإنسان الذى هناك يحسُّ بها و ينالها أيضاً . فلذلك صار الإنسان الثانى[١] ، الذى هو صنمٌ للإنسان الأول فى عالم الأجسام ، يحسُّ بالأجسام ويعرفها ، لأن فى الإنسان الآخر ، الذى هو صنم للإنسان الأول ، كلمة الإنسان الأول بالتشبُّه به ، وفى الإنسان الأول كلماتُ الإنسان العقلى ، والإنسان العقلى يفيض بنوره على الإنسان الثانى وهو الإنسان الذى فى العالم الأعلى النفسانى ، والإنسان الثانى يشرق نوره على الإنسان الثالث وهو الذى فى العالم الجسمانى الأسفل . فإن كان هذا هكذا على ما وصفنا ، قلنا إن فى الإنسان الجسمانى الإنسان النفسانى والإنسان العقلى . ولست أعنى أنه هو هما ، لكنى أعنى به أنه متصل بهما لأنه صنم لهما[٢] ، وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلى و بعض أفاعيل الإنسان النفسى ، وذلك لأن فى الإنسان الجسمانى كلمات[٣] الإنسان النفسانى وكلمات الإنسان العقلى [٥٥ ب] : فقد جمع الإنسان الجسمانى كلتا الكلمتين : أعنى النفسانى والعقلى ، إلا أنّها فيه ضعيفة[٤] نزرة لأنه صنمٌ للصنم .

فقد بان أن الإنسان الأول حاسٌّ[٥] ، إلا أنه بنوع أعلى وأفضل من الحسّ الكائن فى الإنسان السفلىّ ، وأن الإنسان السفلىّ إنما ينال الحسّ من[٦] الإنسان الكائن فى العالم الأعلى العقلىّ ، كما بيّنا وأوضحنا — فنقول : إنا قد وصفنا كيف يكون الحسُّ فى الإنسان ، وكيف لا يستفيد الأشياء العالية من الأشياء السفلية بل الأشياء السفلية هى المستفيدة من الأشياء العالية لأنّها متعلقة بها ، فلذلك صارت هذه الأشياء تشبه بتلك[٧] الأشياء فى جميع حالاتها ، وأن قوى هذا الإنسان إنما هى مستفادة من الإنسان العالى وأنها متصلة بتلك القوى ، غير أن بقوى[٨] هذا الإنسان محسوساتٍ غير محسوسات قوى الانسان[٩] الأعلى .

(١) فى هامش س : الباقى .
(٢) ح : لها .
(٣) كلمات الإنسان ... الجسمانى : ناقصة فى ط .
(٤) ب ، ف ، ط : قليلة ضعيفة نزرة ...
(٥) ب ، ف : حساس .
(٦) : فى .
(٧) ط : تلك .
(٨) ح : القوى .
(٩) كذا فى س . — وفى ح ، ب ، ف : قوى انسان العالم الأعلى — وفى ط : قوى الإنسان فى العالم الأعلى .

وليست تلك المحسوسات أجساماً ، ولا لذلك[1] الانسان أن يحس هذا الانسان ويبصره لأن تلك المحسوسات وذلك[2] البصر خلاف هذه ، لأنه يبصر الأشياء بنوع أفضل وأرفع من هذا النوع وهذا البصر ، فلذلك صار ذلك البصر أقوى وأكثر نيلاً للأشياء من هذا البصر ، لأن ذلك البصر يبصر الكليات وهذا يبصر الجزئيات لضعفه . وإنما صار ذلك البصر أقوى وأكثر معرفة من هذا البصر لأنه يقع على أشياء أكرم وأشرف وأبين وأوضح ، وصار هذا البصر ضعيفاً لأنه ينال أشياء خسيسة دنيّة وهى أصنامٌ لتلك الأشياء العالية . ونَصِفُ تلك الحسائس فنقول : إنها عقولٌ ضعيفة ، ونَصِفُ تلك العقول فنقول إنها حسائس قوية على ما وصفنا من أنه[3] كيف يكون الحس فى الإنسان العالى .

فإن قال قائل : إنا قد أخبرناكم[4] أن الحس الذى فى الإنسان السفلى هو فى الإنسان العالى ، وأنه ربما بقى عليه أثر من هناك — فما قولكم فى سائر الحيوان ؟ أتُرى أن المبدع الأول لمّا أراد إبداعها روّى أولاً فى صورة الفَرَس وفى صورة سائر الحيوان ثم أبدعها فى هذا العالم الحسى ، لا فى العالم الأعلى ؟ فنقول : [٥٦ ا] إنا قد بيّنا فيما سلف أن البارى الأول أبدع جميع الأشياء بغير روية ولا فكرة ، ورتّبنا[5] البرهان على ذلك بحجج مقنعة فإن كان هذا على ما قُلنا ، نقول : إن البارى الأول أبدع العالم الأعلى وفيه جميع الصُّوَر تامّةٌ كاملة من غير روّية لأنه أبدعها بأنّه[6] فقط لا بصفةٍ أخرى غير الآنية ثم أبدع هذا العالم الحسى وصيره صنماً لذلك العالم . فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إنه لمّا أبدع الفَرَس وغيره من الحيوان لم يبدع ليكون فى العالم الأسفل لكن ليكون فى العالم الأعلى ، وذلك أن كل مبتدع ابتدع من البارى الأول بلا توسُّط فهو فى العالم الأعلى تامٌّ كامل غير واقع تحت الفساد . فإن كان ذلك كذلك ، فإنه لما أبدع الفرس وغيره من الحيوان لم يُبْدعه ليكون ها هنا ، لكنه أبدعه ليكون فى العالم الأعلى التام الكامل ؛ وأنه أبدع جميع صور الحيوان وصيرها هناك بنوع أعلى وأشرف وأكرم وأفضل ، ثم أتبع ذلك الخلْقَ هذا الخلقَ اضطراراً

---

(١) ب ، ف : تلك الإنسان يحس . (٢) ب ، ف : تلك .
(٣) ط : فى أن . (٤) ب ، ف : أخبرنا لكم
(٥) ب : وأتينا بالبرهان . ف : ورتبنا بالبرهان .
(٦) الأن = τὸ ὄν = l'être = الوجود .

لأنه لم يكن أن يتناهى الخَلْقُ فى ذلك العالم ، وذلك أنه ليس شىء من الأشياء يقوى على أن يسلك إلى جميع القوة الأولى التى هى قوة القُوىٰ ومبدعة القوى وأن يسلك إلى الموضع الذى يريد أن يسلك إليه وأن يتناهى عنده من غير أن تكون هى[١] ذات نهاية ، وإنما يتناهى الخلقُ لا[٢] القوة المبدعة للخَلْق ، كما بيّنا مراراً فى مواضع شتى .

فإن قال قائل : لِمَ كانت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة ؟ فإن كانت لأنها كريمة شريفة ، فقد يمكن لقائل أن يقول : إنها هناك أكرم جوهراً وشرفاً ، وإنما كرمت[٣] هذه الحيوانات لأنها آخر الشىء البهيمىّ الدنى . فما الذى تنال[٤] فى ذلك من الحسّ بكونها فيه ؟ بل الحرَىٰ أن تكون دنية إذا كانت فيه . فنقول : إن العلّة فى ذلك ما نحن قائلون إن شاء الله تعالى : إن البارى الأول واحدٌ فقط فى جميع الجهات وإن ذاته ذاتٌ مُبْدِعة كما قلنا مراراً وأبدع العالم واحداً ، ولم يكن من الواجب لوحدانية المُبْدَع أن تكون مثل وحدانية المُبْدِع ، وإلا لكان المبدِع والمبدَع والعلّة والمعلول شيئاً واحداً ؛ وإذا كانا واحداً كان المبدِع مُبْتَدَعاً والمُبْتَدَع مبدِعاً [٥٦ ب] وهو محالٌ . فلما كان هذا محالا لم يكن بدٌّ من أن يكون فى وحدانية المبدع كثرة إذ صار بعد الواحد الذى هو واحد من[٥] جميع الجهات ، وذلك أنه لما كان الواحد المُبْتَدَع بعد الواحد الذى هو واحدٌ من جميع الجهات ، لم يمكن أن يكون فوق الواحد المبدع فى الوحدانية ولا أن يكون أشد وحدانية منه ، بل كان من الواجب أن يكون فى الوحدانية أنقصَ من الواحد المُبْدِع . وإذا كان البارى — الذى هو أفضل الأفضلين — واحداً ، كان من الواجب أن يكون المفضول عليه أكثر من واحد لئلا يكون مثل الفاضل سواء . فإن كان ليس من الواجب أن يكون المفضول عليه واحداً ، فلا محالة أنه كثيرٌ لأن الكثير خلاف الواحد ، وذلك أن الواحد هو التامُّ ، والكثير هو الناقص . وإن كان المفضول عليه فى حيّز الكثرة ، فلا أقلّ من أن يكون اثنين .

---

(١) ط ، ح : هو .　　(٢) ط : ولا .
(٣) ب ، ف : كثرت .
(٤) س : فما الذى ينال ذلك العالم من الحس بكونها فيه . ب ، ح : ينال من ذلك .
(٥) ط : ق . ف : الجهات ، وذلك أنه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد المبدع لم يكن أن يكون فوق الواحد المبدع فى الوحدانية ... — وفيه نقص طويل .

وكل واحدٍ من ذينك الاثنين يتكثّر على ما وصفنا . وقد يوجَد للاثنين الأولين حركة وسكون وفيهما عقل وحياة ، غير أن ذلك العقل ليس هو كعقلٍ منفرد لـكنه عقلٌ فيه جميع العقول وكلها منه ، وكلٌّ من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول وأكثر منها . والنفس التى هناك ليست كأنها نفس واحدة منفردة لـكنها كانت النفوس كلها فيها ، وفيها قوةٌ أن تعقل النفوسَ كلها لأنها حياة تامّة . فإن كان هذا هكذا ، وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الأنفس ، فلا محالة أنها هناك أيضاً . فإن كانت هناك فالإنسان هناك أيضاً ، إلا أنه هناك صورة بغير هيولى . — فقد بان أنه لم يكن العالم الأعلى ذا صور كثيرة ، وإن كانت صُوَر الحيوان كلها فيه .

فإن قال قائل : قد يجوز لجاعلٍ أن يجعل الحيوانات الكريمة فى العالم الكريم الأعلى ، فأما الحيوانات الدنية فإنه[1] لن يجوز أن يقول إنها هناك . وذلك أنه إن كان الحى الناطق العقلى هو الحى الكريم الشريف ، فالحى الذى لا نُطْقَ له ولا عقل هو الحى الدنىّ . فإن كان الكريم فى الموضع الأكرم ، فالدنىُّ لا يكون فيه ، بل يكون فى الموضع الأدنى . وكيف يمكن [٥٧ ا] أن يكون فى العقل شىء لا عقل له ولا نُطْق ! وإنما نعنى بالعقل العالم الأعلى كله ، إذ كلٌّ عقلٌ وفيه جميع العقول ومنه العقول بأسرها . فنقول : إنّا نريد قبل أن نردّ على قائل هذا القول أن نجعل لنا مثالا نقيس[2] به الأشياء التى نقول إنّها فى العالم الأعلى ، وهو[3] الإنسان . فنقول : إن الإنسان الذى ها هنا فى العالم الأسفل ليس مثل الإنسان الذى فى العالم الأعلى كما بيّنا . فإن كان هـذا الإنسان ليس مثل ذلك الإنسان ، لم تكن أيضاً سائر الحيوانات التى هناك مثل الحيوان الذى ها هنا ، بل ذاك أفضل وأكرم من هذا بكثير .

وأقول[4] : إن نُطْق الإنسان الذى هناك ليس هو مثلَ نُطْق الإنسان الذى ها هنا ، وذلك أن الناطق الذى ها هنا يروّى ويفكر ، والناطق الذى هناك لا يروّى ولا يفكر ،

---

(١) ب ، ف : فلن يجوز .
(٢) ط : أن نقيس — ح : لا نقيس — والتصحيح عن س ، ب ، ف .
(٣) ط : فهو — والضمير يعود على « المثال » .
(٤) بغير واو فى ف ، ب .

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وهو قبل الناطق المروّى المفكر . فإن قال قائل : فما بال الناطق العالى إذا صار فى هذا العالم روّى وفكر ، وسائر الحيوان لا يروّى ولا يفكر إذا صار هاهنا وهى كلها هناك عقولٌ ؟ — قُلنا : إن العقل مختلف ، وذلك أن العقل الذى فى الإنسان غير العقل الذى فى سائر الحيوان . فإن كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفاً ، فلا محالة أن الروية والفكرة فيها مختلفة . وقد نجد فى سائر الحيوان أعمالا كثيرة ذهنية .

فإن قال قائل : إن كانت أعمال الحيوان ذهنيّةً ، فلِمَ لم تكن أعمالها بالسواء كلها ؟ وإن كان النطق علّة للروّية هاهنا ، فلِمَ لم يكن الناس كلهم سواء بالروّية ، لكن روّية كل واحدٍ منهم غير روية صاحبه[1] ؟ — قُلْنا : إنه ينبغى أن نعلم أن اختلاف الحياة والعقول إنما هو[2] لاختلاف حركات الحياة والعقل . فلذلك كانت حيوانات[3] مختلفة وعقولٌ مختلفةٌ ، إلا أن بعضها أنور وأبين وأظهر وأشرف من بعض .

أقول[4] : إن الحياة[5] والعقل فى بعضها أبين وأظهر ، وفى بعضها أخفى ، بل نقول : هى فى بعضها أضوأ وأشدُّ نوراً من بعض ، وذلك أن من العقول ماهو قريب من العقول الأولى ، فلذلك صارت أشدّ نوراً من بعضها ؛ ومنها ما هو ثانٍ لها ، ومنها ما هو ثالث . فلذلك [٥٧ ب] صار بعض العقول التى ها هنا هى إلٰهية[6] ، و بعضها ناطقة ، و بعضها غير ناطقة لبُعْدها من تلك العقول الشريفة . وأما هناك فالحىُّ الذى نسمّيه ها هنا غير[7] ناطق هو ناطق ، والحىّ الذى لا عقل له هاهنا هو هناك ذو عقلٍ . وذلك أن العقل الأول الذى للفَرَس هو عقلٌ ، فلذلك صار الفَرَس عقلاً ، وعقلُ الفرس هو فرسٌ[8] ؛ ولا يمكن أن يكون الذى يعقل الفرس أيضاً هو[9] عاقل الإنسان ، فإن ذلك محالٌ فى العقول الأولى ، وإلا لكان العقل الأول يعقل شيئاً ليس هو بعقلٍ . فإن كان ذلك محالاً ، كان العقل

راجع الأفلا... ج ٣ ص ٤٠٤

---

(١) ط : صاحبها .
(٢) ح ، ط الخ : هى .
(٣) ف : حيوان .
(٤) مصححة فى ف : بل أقول .
(٥) ب : الحيوان (= الحياة) .
(٦) ط : الهيئة (!!)
(٧) غير : ناقصة فى ح .
(٨) كذا فى س . — وفى ط : فرس به ؛ وفى ح : فرس له .
(٩) ح : إنما هو .

الأول إذا عقل شيئاً ما ، كان هو وما عَقَله[1] سواء ، فيكون العقل والشىء واحداً . فكيف صار أحدهما عقلاً وصار الآخر ، أعنى الشىء المعقول ، شيئاً لا عقل له ! ؟

فإنه إن كان ذلك كذلك ، كان العقلُ يعقل معقوله ؛ والمعقول غير عاقل — فهذا محالٌ . فإن كان هذا محالاً ، فالعقلُ الأول لا يعقل شيئاً لا عقل له ، بل يعقل[2] عقلا نوعياً ويعقل حياة نوعيّةً . وكما أن الحياة الشخصية ليست بعادمةٍ للحياة المُرْسَلة[3] ، فكذلك العقل الشخصى ليس بعادم للعقل المُرْسَل .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إن العقل الكائن فى بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول ، وكل جزء من أجزاء العقل هو كلٌّ[4] يتجزأ به العقلُ ، فالعقل للشىء الذى هو عقلٌ له هو بالقوة الأشياء كلها ؛ فإذا صار بالفعل صار خاصاً ، وإنما يصير بالفعل أخيراً ؛ وإذا كان أخيراً بالفعل ، صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان . وكلما[5] سلك الحيوان إلى أسفل صار حياً دنيئاً خسيساً ، وذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل[6] ضعفت وخفيت بعضُ أفاعيلها ، وكلما خفيت بعضُ أفاعيلها العالية حدثت من تلك القوىٰ فى خسيسٍ دنىّ فيكون ذلك الحىُّ ناقصاً ضعيفاً ؛ فإذا صار ضعيفاً ، احتال له العقلُ الكائن فيه فيحدث الأعضاء القوية بدلا مما نقص عن قوته . فلذلك صار لبعض الحيوان أظفارٌ ولبعضه مخالب[7] ولبعضه قرون ولبعضه أنيابٌ ، على نحو نقصان قوة الحياة فيه . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إنه لما سلك[8] العقلُ [٥٨ ا] إلى هذا العالم الأسفل وانتقص[9] نقصاً كثيراً احتال لذلك النقصان فتممه[10] ببعض الآلة التى صيَّرها فيه فيصير بها تاماً كاملا ، وذلك أنه ينبغى أن يكون كلُّ حىٍّ من الحيوان تاماً كاملا ، وذلك بأنه حىٌّ وأنه عاقلٌ .

فإن قال قائل : إنه قد توجد حيوان ضِعاف ليس لها شىء تدفع به عن أنفسها — قلنا : إنه قَلّما يكون من ذلك الحيوان . وأيضاً يمكن أن نقول له : إنّا إذا أضفنا جميع

---

(١) ف ، ب : وما عقله إياه .
(٢) ب ، ف : يعقله .
(٣) المرسلة = المطلقة .
(٤) ف : كلى .
(٥) ط : وكلما سلكت الحياة إلى الأسفل صار حياً ...
(٦) ط : الأسفل .
(٧) كذا فى س . — أما فى ح ، ط : مخاليب .
(٨) ح : سلكت .
(٩) ط : النقص .
(١٠) ط ، ح : قائمة (!) — وصوابه : فأتمه ؛ وفى س كما أثبتنا .

الحيوان بعضها إلى بعض كان الكلُّ منها تاماً كاملا ، أعنى تكون الحياة والعقل بها كلها تاماً كاملا[١] ويكون كل واحد منها تاماً كاملا[١] على نحو ما يليق بها من التمام والكمال .

ونقول : إنه إن كان ليس من الواجب أن يكون المعلول واحداً محضاً لئلا يكون مثل العلّة كائناً كاينّا[٢] آنفاً ، فلا محالة إذن أنه ينبغى أن يكون كل[٣] واحدٍ مركباً من أشياء كثيرة ولا يمكن أن يكون من أشياء متشابهة وإلاّ كان مكتفياً أن يكون واحداً فقط فيكون سائر الأشياء فيه باطلا إذا كانت يشبه بعضها بعضاً . فينبغى أن يكون مركباً من أشياء مختلفة الصور ، وأن يكون كل صورة فيها بصفاتها وحدها ، وأن يكون كل واحدةٍ منها فى واحدةٍ من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضِلاً ، لكنه[٤] بأنه للحى شىء واحد ؛ وعلى[٥] هذا ينبغى أن تكون صفات العقل الأول مختلفة وأن لا تكون متشابهة .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن للكلِّ حسناً وهو أن يكون مركباً من أشياء مختلفة ، وللخاصّ حسناً وهو أن يكون كل واحدٍ من الأشياء على ما يليق به أن يكون — وكذلك هذا العالم مركّبٌ من أشياء مختلفة ، والنقص الذى فيه منها فضلٌ ، والكل[٦] واحدٌ بأنه عالم ، ولكلٍ[٧] واحد منه — شريفاً كان أو دنيًّا — فضل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام . فإن كان هذا على ما وصفناه ، رجعنا وقلنا[٨] : إن كل صورة طبيعية فى هذا العالم هى فى ذلك العالم ، إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى ، وذلك أنها ها هنا متعلقة بالهيولى ، وهى هناك بلا هيولى ؛ وكل صورة طبيعية ها هنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها . فهناك سماء وأرضٌ وهواء وماء ونارٌ ؛ وإن كان هناك هذه الصورة[٩] فلا محالة أن هناك نباتاً أيضاً .

---

(١) ما بين الرقمين ناقص فى ط .

(٢) ط : العلة كائناً آنفاً (فيه نقص) .

(٣) ف ، ب : يكون واحداً مركباً من أشياء كثيرة .

(٤) ط : لكنه بأنها . — س : اختلاف المساعى (!) متفاضل لكنه بأنها الحى هى شىء واحد .

(٥) الواو : ناقصة فى ط .

(٦) ب : والكلام .

(٧) ف : والكل .

(٨) ب : فقلنا .

(٩) الصورة : ناقصة فى ف .

فإن قال قائل : إن [٥٨ ب] كان فى العالم الأعلى نبات ، فكيف هى[١] هناك ؟ وإن كان ثمت نارٌ وأرض ، فكيف هما هناك ؟ — فإنه لا يخلو[٢] من أن يكونا هناك حيّين[٣] أو ميّتين . وإن كانا ميّتين مثل ما ها هنا ، فما الحاجة إليهما هناك ؟ وإن كانا حيّين فكيف يحييان هناك ؟ — قلنا : أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حىٌّ لأنه ها هنا حىٌّ أيضاً ، وذلك أن فى النبات كلمةً فاعلة محمولة على حياة . وإن كانت كلمة النبات الهيولانية حياة ، فهى إذن لا محالة نفس ما أيضاً . وأحرىٰ أن تكون هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الأعلى ، وهو النبات الأول ، إلا أنها[٤] فيه بنوع[٥] أعلى وأشرف ، لأن هذه الكلمة التى فى هذا النبات إنما هى صنم[٦] من تلك الكلمة ، إلا أن تلك الكلمة واحدة كلية ، وجميع الكلمات النباتية[٧] التى ها هنا متعلقة بها . فأما كلمات النبات التى ها هنا فكثيرة ، إلا أنها جزئية ؛ فجميع نبات هذا العالم الأسفل جزئىٌّ وهو من ذلك النبات الكلى . وكل ما طلب الطالب من النبات الجزئى ، وجده فى ذلك النبات الكلى اضطراراً . فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إنه إن كان هذا النبات حياً ، فبالحرىٰ أن يكون ذلك النبات حياً أيضاً ، لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحقُّ ، فأما هذا النبات فإنه نبات ثانٍ وثالثٌ لأنه صنم لذلك النبات . وإنما يحيا هذا النباتُ بما يفيض عليه ذلك النباتُ من حياته ؛ فأما الأرض التى هناك إن كانت حيةً أو ميتة ، فإنّا سنعلم ذلك[٨] إن نحن علمنا ما هذه الأرض ، لأن هذه صنمٌ لتلك ، فنقول : إن لهذه الأرض حياةً ما وكلمةً فاعلة . والدليل على ذلك صُوَرها المختلفة ، وذلك أنها < فيها > ينمو وينبت الكلأ وتنبت الجبال — فإنها نبات أرضى — ؛ وفى داخل الجبال حيوان كثيرة ومعادن وأودية[٩] وغير ذلك . وإنما تكون هذه فيها لأجل الكلمات[١٠] ذوات النفس التى فيها

---

(١) هى : ناقصة فى ف .

(٢) ط : لا محاله — وهذا سوء قراءة من ديتريصى للكلمة المختصرة : لايخ .

(٣) ف : إما حين

(٤) ط : أنه .

(٥) ف : نوع .

(٦) صنم : ناقصة فى ح .

(٧) ف : النباتى .

(٨) ط : تلك إن : ناقصة فى ف . — ب : ذلك علما ما هذه ...

(٩) ب ، ف : وأدوية .

(١٠) ب ، ف : الكلمة ذات النفس .

فإنها هى التى تصور فى داخل الأرض هذه[١] الصور ، وهذه الكلمة التى هى صورة الأرض التى تفعل فى باطن الأرض كما تفعل الطبيعة فى باطن الشجرة[٢] ، وعود الشجرة[٣] يشبه الأرض بعينها ، والحجر الذى يقطع من الأرض يشبه الغصن [٥٩ ا] الذى يقطع من الشجر . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الكلمة الفاعلة فى الأرض الشبيهة بطبيعة[٤] الشجر هى ذات نفس ، لأنه لا يمكن أن تكون ميّتة وأن تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة فى الأرض . فإن كانت حية ، فإنها ذات نفس لا محالة . فإن كانت هذه الأرض الحسية[٥] التى هى صنم ، حيةً ، فبالحرى أن تكون تلك الأرضُ العقلية حيةً أيضاً وأن تكون هى الأرض الأولىٰ ، وأن تكون هذه الأرضُ أرضاً ثانية لتلك الأرض شبيهةً بها . والأشياء التى فى العالم الأعلى كلها ضياء لأنها فى الضوء الأعلى ، وكذلك كلُّ واحدٍ منها يرى الأشياء فى ذات صاحبه فصار لذلك كلُّها فى كلّها وصار الكلُّ فى الكلّ ، والكلُّ فى الواحد ، والواحد منها هو الكل ، والنور الذى يسنح عليها لا نهاية له ، فلذلك صار كلُّ واحد منها عظيما ، وذلك أن الكبير منها عظيم والصغير عظيم ؛ وذلك[٦] أن الشمس التى هناك هى جميع الكواكب ، وكلُّ كوكبٍ منها شمسٌ أيضاً ، غير أن منها ما يغلب الكوكب[٧] فيسمى شمساً ، ومنها ما يغلب عليه[٧] الكوكب فيسمى كوكباً . وقد يُرىٰ كلُّ واحدٍ منها فى صاحبه ، ويُرىٰ كلُّها فى واحدٍ ، والواحدُ يُرى فى كلّها . فهناك حركة ، إلا أنها حركة نقية محضة ، وذلك أنها ليست تبدأ من شىء وتتناهى إلى شىء ولا هى غير المتحرك بل هى المتحرك . وهناك سكون نقى محض ، وليس ذلك السكون بأثر حركة ولا هو مختلط بالحركة . فهناك الحُسْنُ النقىُّ المحض لأنه ليس محمولا فى[٨] شىء ليس هو بحسن ولا هو[٩] بشديد القبح . وكل واحد من الأشياء التى هناك ثابت قائم فى

---

(١) هذه ... الأرض : ناقصة فى ب .
(٢) ط : الشجر .
(٣) ط : الشجر .
(٤) ط : لطبيعة .
(٥) ح : الحية .
(٦) ط : فذلك .
(٧) ما بين الرقين ناقص فى ط .
(٨) ط : من .
(٩) ط : وإلا هو شديد القبح .

أرض ليست بقويمة(١)، وذلك أن كل واحدٍ منها ثابت قائمٌ(٢) فى الشىء الذى قوته(٣) وحياته فى الجوهر، غير أنه يعلوه كالقوى البدنية؛ وليس هناك للشىء غير الموضع الذى هو فيه، وذلك أن الحامل عقلٌ والمحمولَ عقلٌ أيضاً.

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحسّ: فإنها نيّرةٌ مضيئة، وضوؤها للكواكب فيها؛ غير أنّها وإن كانت مضيئة فإن كلّ واحد منها فى غير موضع صاحبه فى(٤) السماء، وكل واحد منها جزءٌ فقط وليس بكلٍّ، كالأشياء التى فى السماء الروحانية، [٥٩ ب] فإن كل جزء منها هو جزءٌ وكلٌّ: فإذا رأيت الجزء فقد رأيت الكل، وإذا رأيت الكل فقد رأيت الجزء، وذلك أن وهم أحدهما يقع على الجزء الواحد، ونظره يقع على الكل لحِدّته وسُرْعته.

فمن كان له بصرٌ مثلُ بصرِ النفوس وكان حديد البصر، كان يبصر ما فى بطن الأرض. وإنما أراد صاحبُ اللُّغْز(٥) أن يصف بصرَ العالم الروحانى وأن يعلمنا أن بَصَرَ أهل ذلك العالم حادٌّ سريعٌ لا يفوته شىءٌ مما هناك(٦). والنظر إلى ذلك العالم وإلى ما فيه ليس يُتعِب(٧)، ولا يَشْبَعُ الناظرُ من النظر إليه فيميل عنه بالحركة(٨)، لأن البصر هناك ليس يتعب منه(٩) فيحتاج إلى السكون لترجع قوة النظر إليه بالحركة. والناظر هناك لا ينظر(١٠) إلى بعض الأشياء فيستحسنه ويلتذُّ به، لكنه إنما ينظر إليها كلها كما هاهنا: ينظر واحداً(١١) منها فيستحسنه ويلتذُّ به. فالأشياء التى هناك لا تنفد ولا تنقص ولا يملّ(١٢) الناظر إليها ولا ينفد اشتياقه منها، فإن المشتاق إذا نفد شوقُه من(١٣) الشىء حقّره وفرغ وفتر(١٤) عن

(١) كذا فى س. — أما فى ط: ثابت تام ليست بقعرية فى الأرض وذلك (!!) — وفى ح: ثابت تام فى الأرض ليت بقوية.

(٢) ط، ح: تام.

(٣) س: الذى فوقه ومثله فى الجوهر.

(٤) ب، ف الخ: من.

(٥) ط: البصر.

(٦) هنا نقص طويل فى س هكذا: مما هناك لا بنفس (؟!) فيحتاج إلى السكون لترجع قوة البصر إليه والناظر هناك لاينظر إلى بعض الأشياء فيستحسنه ويلتذ به، لكنه إنما ينظر إليها ...

(٧) ف، ط: يتعب.

(٨) ب، ط: الحركة

(٩) فى النسخ: عنه.

(١٠) ط: لما نظر إلى بعض الأشياء فيستحسنها ويلتذ بها لكنه ...

(١١) ب، ح: ينظر واحد فيستحسنها ويلتذ بها ...

(١٢) ح يميل.

(١٣) ط: فى:

(١٤) ط: وفرغ طلبه

طلبه وقلّلَ من[1] النظر إليه ؛ لـكن الناظر إليها ، أعنى إلى تلك الأشياء كلها ، كلما طال نظره إليها ازداد بها عجباً وإليها شوقاً فينظر إليها بنظرة لا نهاية لها .

وإنما جعل النـاظرُ لا يشبع من[2] النظر إليها ولا يتعبُ[3] عنها لأنّها لا تتغير عن حُسنها ، بل كلما رآها الناظر ازدادت عنده حُسْناً وجمالاً . وليس فى الحياة التى هناك تعبٌ ولا نَصَبٌ لأنها حياةٌ نقيةٌ عذبةٌ ، والشىء ذو الحياة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الألم ، لأنها لم تزل كاملة منذ أُبْدِعَتْ غير ناقصةٍ ، ولذلك لاتحتاج إلى النَّصَب والتعب . وإنما أبدعت تلك الحكمة من الحكمة الأولى والجوهر الأول من الحكمة ، لا أن الجوهر أول ثم الحكمة ، بل الجوهر هو الحكمة ، والآنية الأولىٰ هى الجوهر والجوهر هو الحكمة ، لا أنه جوهر ثم حكمة كما يكون فى الجواهر الثوانى ، بل الآنية والجوهر والحكمة شىء واحد ، فلذلك صارت تلك الحكمة أوسع من كل حكمةٍ وهى حكمة الحكم ، وأما الحكمة التى فى العقل فإنما هى مع العقل — أقول إن العقل بُرِىء[4] أولا ثم بُرِئَتْ حكمتُه ، مثلما قيل فى المُشْتَرى : عقوبته مع[5] لذاته ، ولذلك إنه تَذْكر أولا لذاتهُ[6] ثم تُذْكر عقوبته .

والأشياء السماوية[7] والأرضية إنما هى أصنامٌ [١٦٠] ورسومٌ للأشياء التى فى العالم الأعلى ، ولذلك صار ما هناك منظراً عجيباً لا يراه إلاّ أهل السعادة والجدّ[8] ، وهم الذين اجتهدوا فى النظر إلى ذلك العالم . فأما عظمة الحكمة الأولى وقوتها ، فمن الذى يقدر أن يراها ويعرفها كُنْهَ معرفتها ؟! وذلك لأنها حكمة فيها جميع الأشياء ، وقدرةٌ أبدعت الأشياء كلها . فالأشياء كلها فيها وهى غير الأشياء كلّها لأنها علة الأشياء العقلية والحسية ، غير أنها أبدعت الأشياء العقلية بلا توسُّطٍ ، وأبدعت الأشياء الحسية بتوسُّط العقلية ، والأشياء كلها تُنْسَب إليها لأنها هى علّة العِلَل وحكمة الحكم كما قد قُلْنا مراراً .

---

(١) ح ، ط : قل .
(٢) ط : فى .
(٣) ب ، ف : يغيب .
(٤) ط : بدأ أولا ثم بدأ حكمته — ح : برء أولا ثم برى حكمته — ص : برى أولا ثم برى بعد ذلك حكمته ...
(٥) مع ... عقوبته : ناقصة فى ح .
(٦) لذاته : ناقصة فى ب ، ف .
(٧) ط ، ح : السمائية .
(٨) ف ، ح ، ط : والحدود (بالحاء المهملة) — وما أثبتنا فى ص ، ب .

فإن كانت الحكمة الأولى علة العلل ، فإن[(١)] كل فعل يفعله معلوها فإليها يُنسَب أيضاً بنوع أرفع وأفضل . وما أشرف العالم الأعلى والأشياء التى فيه ! وأشرف منها وأجلّ الحكمة التى أبدعتها لأنها هى شرف كل شرف . ولن[(٢)] يقدر على النظر إلى ذلك العالم إلا المرء الذى استغرق عقلُه حواسَّه ، [[(٣)]وهو أفلاطون الشريف الإلٰهى فلا يعرف إلاّ بأنه عقلٌ فقط] وهو الذى اعتاد أن يعرف الأشياء بنظر العقل[(٤)] لا بمنطق وقياس . وأما نحن فلم تَرُضْ[(٥)] أنفسنا بالنظر إلى حُسْن ذلك العالم النوريّ وبهائه ، لأن الحسّ قد غلب علينا فلا نصدق إلا بالأشياء الجسمانية فقط ، فلذلك ظَنَنّا أن العلوم إنما هى آراء قد استخرجت من قضايا وأنه لا يمكن أن يكون علمٌ ما إلا لوضع القضايا واستنباط النتائج منها . وليس ذلك كذلك فى جميع العلوم التى ها هنا . وذلك أن علم الأوائل الأولى النقية الواضحة يُعْلَم بغير وضع القضايا ، لأنها هى القضايا التى تستنبط النتائج منها . فإن كان بعض العلوم فى هذا العالم ينال بنفسه بلا شىء آخر ، فبالحرى أن العلوم العالية والآراء السامية لا تحتاج إلى القضايا[(٦)] المفضية[(٧)] إلى دَرْك الحق ، بل إنما ينال الحق هنا بلا خطأ ولا كذب البتة لأنها بلا توسُّط كما قلنا ، ولأنه[(٨)] إنما يقع على شىء مبسوط أيضاً لا يخالطه شىء غريب ولا عرضٌ كما يخالط العلوم[(٩)] ها هنا الأشياء الأرضية فلا تُدرَك إدراكاً صحيحاً ولا صادقاً . فمن شكَّ فى ذلك العالم وأنه على هذه الصفة التى وصفناها ، فإنّا تاركوه [٦٠ ب] ورأيه لئلا نشغل أنفسنا بمجادلته فندع اتساق[(١٠)] قولنا بوصف حقائق الأشياء وصدقها .

---

(١) ح ، ط : فإن كان كل فعل تفعله معلولها ينسب إليها أيضاً ...

(٢) ط : وإن .

(٣) هذه الزيادة موجودة فى ط ، وغير موجودة فى س ، ح ، ب ، ف — ونحن نرى أنها مقمحة على النص فى النسخة التى نقلت عنها ط ، ولهذا يجب حذفها .

(٤) لاحظ هذا التعارض هنا بين العقل وبين المنطق والقياس .

(٥) من الفعل : راض ، يروض : تدرب ، مرن على ، تمرس بكذا . — وفى ط ضبطت خطأ هكذا : ترض (بوضع فتحة على الضاد وكأنها من الفعل : رضى ، يرضى) .

(٦) س : إلى قضاء إلى درك الحق من عندنا .

(٧) ب ، ف ، ح ، ط ، الخ . المفيضة — والتصحيح من عندنا .

(٨) ط : قلنا لأنهما لا يقعا إلا على شىء متوسط وأيضاً لا يخالطه ... — ح : ولأنه إنما يقع لا على شىء متوسط وأيضاً لا يخالط الشىء غريب ولا عرضى ...

(٩) العلوم هاهنا : ناقصة فى س .

(١٠) ط ، ح : انساق . س : إنشاء . وما أثبتنا فى ب .

ونرجع إلى ما كنّا فيه من صفة العلوم التى فى ذلك العالم ، وكيف تكون . فنقول : إن أفلاطون الشريف[١] الإلهى قد رأى ذلك العالم برؤية العقل ووصفه ، وذكر العالم الكائن هناك ، وأن العلم هناك ليس هو[٢] بشىء فى شىء ؛ ولم يَصِفْ كيف يكون ذلك وإنما ترك صفته على عَمْدٍ منه وأراد[٣] أن نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا[٤] ، فيدركه منّا من كان لذلك أهْلاً .

فى العالم العقلى[٥]

فنحن واصفون كيف العالم هناك ، وجاعلون مبتدأ قولنا من ها هنا . فنقول :

إن كل مصنوع[٦] إنما يكون بحكمة ما ، صناعياً كان[٧] أم طبيعياً . ومبدأ كل صناعة[٨] هو الحكمة فى صنع الأشياء ؛ والحكمة أيضاً صنائع لا محالة . فإن كان هذا على ما وصفنا ، رجعنا فقلنا : إن جميع الصناعات تكون[٩] فى حكمة ما . وقد يُنسب الصُنع أيضاً إلى الحكمة الطبيعية ، لأنه إنما يحكى الطبيعة ويتشبه بها . والحكمة الطبيعية لم تتركب من الأشياء ، لكنها شىء واحد ؛ وليست بواحد مركب من أشياء كثيرة ، لكنها تنمو[١٠] من الواحد إلى الكثرة[١١] . فإن جَعَلَ جاعلٌ هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الأولى اكتفى بها ولم يحتج أن يترقى إلى حكمة أخرى لأنها حينئذ لا تكون من حكمة أخرى هى أعلى ، ولا تكون فى شىء آخر . فإن جعل جاعل القوةَ المخرجة للصناعة من الطبيعة ، وجعل أول هذه الطبيعة[١٢] نفسها — قلنا[١٣] : فمن أين هذه القوة الطبيعية ؟ فإنه لا يخلو من

---

(١) الشريف الإلهى : ناقصة فى س . — الإلهى : ناقصة فى ح ، ب ف ، . — ب : أفلاطن .

(٢) هو : ناقصة فى س — ف ، ب ، ح ، س : شىء فى شىء — ط : بشىء من شىء .

(٣) ف : إرادة أن . ب : بغير واو . (٤) ف : بقولنا . ط : فيدرك .

(٥) العنوان فى ط ، ب ، ف دون ح ، س . (٦) مصنوع : ساقطة من ف .

(٧) ط : كانت . (٨) هو : ناقصة فى ط .

(٩) ف ، ب : من . (١٠) ف : تنحو .

(١١) ط : الكثيرة . (١٢) ح : القوة الطبيعة فإنه لا يخلو ...

(١٣) ح ، الخ : فقلنا .

أن تكون من ذاتها ، أو من غيرها . فإن كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها ، وقفنا ولم نرْق إلى شيء آخر . وإن أبوْا ذلك وقالوا إن قوة الطبيعة مبتدعة من العقل ، قلنا : إن كان العقل ولد الحكمة ، فإنه لا يخلو إما أن تكون الحكمة التى فى العقل من شيء[١] آخر أعلى منه ، وإما من ذات العقل . فإن قالوا : إن العقل ولد الحكمة من ذاته — قلنا : إنه لا يمكن ، وليس كذلك العقلُ لأنه آنيةٌ ثم حكمةٌ من[٢] الحكمة الأولىٰ ؛ وإنما هى صفةٌ فيه لا جوهرٌ . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الحكمة الحق هى جوهر ، والجوهر الحق هو حكمة[٣] ، وكل حكمة حق إنما ابتدِعت من ذلك الجوهر الأول ، وكل [١٦١ ا] جوهر حق إنما ابتُدِعَ من تلك الحكمة الحقية[٤] ، ولذلك صار كلُّ جوهرٍ ليس فيه حكمة ليس بجوهر حقٍ . غير أنه وإن لم يكن جوهراً ، فإنه لمّا كان مبتدعا من الحكمة الأولى صار جوهراً مرسلا[٥] .

فنقول : إنه لا ينبغى أن يظنَّ ظانٌّ أن جوهر الأشياء التى فى ذلك العالم بعضها أرفع من بعض فى الجوهر ، ولا أن بعضَها أشرفُ صورة من[٦] بعض وأحسن ، بل الأشياء التى هناك كلها صورها[٦] حسنة شريفةٌ ، وهى مثل الصور التى يتوهم المتوهم أنها فى نفس الصانع الحكيم . وليست صورها كصورٍ مصورةٍ فى حائط ، لكنها صورٌ فى آنيات . فلذلك سماه الأولون « المُثُل » أى الصور[٧] التى ذكرها أفلاطون الشريفُ[٨] آنيّاتٍ وجواهر .

ونقول : إن[٩] حكماء مصر قد كانوا رأوا بلطف أوهامهم هذا العالم العقلى والصور التى فيه وعرفوها معرفة صحيحة إما بعلمٍ مكتسب إما بغريزة وعلمٍ طبيعى . والدليل على

---

(١) بعد هذه الكلمة ينتهى مخطوط ف (= باريس فارسى بملحق رقم ١٦٤٠) إذ سقط منه ما بعد ذلك من أوراق .

(٢) ب : بين

(٣) ط : هو حكمة كل حكمة حق (مع ضبط "كل" بالكسر) .

(٤) ط : الخفية (بالخاء المعجمة والفاء الموحدة) .

(٥) مُرسل = مطلق . (٦) ما بين الرقمين ناقص فى ب .

(٧) ط : المثل (محركة) أى الصورة .

(٨) الشريف : ناقصة فى ح ، س ، ب .

(٩) س : إن حكماء مصر كانوا قد رأوا ... ب ، ط ، ح : إن الحكماء المصريين . — والخلاف هنا مهم جداً . والترجمة اللاتينية أخذت أيضاً بما أثبتناه هنا وفقاً لمخطوط س ، إذ ورد فيها : Aegyptiorum (ترجمة كاربنتيه ص ١٤٠ ا) — راجع ما قلناه فى التصدير العام .

ذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا شيئاً بينوه بحكمةٍ صحيحة عالية ؛ وذلك أنهم لم يكونوا يرسمونه رسماً بكتابٍ موضوع بالعادة التى رأيناها بكتبٍ ، ولا كانوا يستعملون القضايا والأقاويل ، ولا الأصوات والمنطق فيعبّرون به عما فى نفوسهم[١] — إلى من أرادوا — من الآراء والمعانى ، لكنهم كانوا ينقشونها فى حجارةٍ أو فى بعض الأجسام فيصيرونها أصناماً .

وذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنماً وأقاموا للناس عَلَماً . وكذلك كانوا يفعلون فى سائر العلوم والصناعات ، أعنى أنهم كانوا ينقشون لكل شىء من الأشياء صنماً بحكمةٍ متقنةٍ وصنعةٍ[٢] فائقة ، ويقيمون تلك الأصنام فى هيا كلهم فتكون لهم كأنها كتبٌ تنطق وحروفٌ تقرأ . وعلى هذا كانت كتبهم التى قيدوا فيها معانيهم ووصفوا بها الأشياء . وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلّمونا أن لكل حكمةٍ ولكل شىء من الأشياء صنماً عقلياً وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل ، بل أبدعت جميعُها دفعةً واحدة لا بروية ولا فكر ، لأن مبدعها واحد مبسوط يُبدع الأشياء المبسوطة دفعة واحدة بأنّه فقط لا بنوع آخر من أنواع العقل . وكانوا يمثلون[٣] من تلك المُثل أيضاً والأصنام أصناماً أخر دونها فى النقاء والحسن . وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن هذه الأصنام الحسّية الخسيسة[٤] إنما هى مُثلٌ لتلك الأصنام العقلية الشريفة . وما أحسن ما علّمونا[٥] ، وما أصوب ما فعلوا ! ولو أن أحداً أطال الفكر والروية فى العلل التى من أجلها فعلوا ذلك ، وكيف نالوا تلك العلل العجيبة تعجّب منهم ومدحهم[٦] وصوّب رأيهم[٧] . فإن كانوا — هؤلاء الرهطُ — أهلا للمديح لأنهم مثّلوا الأشياء العقلية وأخبرونا بالعلل التى نالوا بها الأشياء العالية ثم مثلوها بأصنامٍ غليظة ، وأقاموا الأصنام أعلاماً كأنها كتب تقرأ — فبالحرىّ أن نعجب من الحكمة الأولى المبدعةِ الجواهرَ بغاية[٨] الاتقان

---

(١) ب : أنفسهم .

(٢) ط : وحكمة ثابتة — ح : وحكمة فائقة — وما أثبتنا فى س .

(٣) ب : يمثلون ذلك .

(٤) الخسيسة : ناقصة فى ب .

(٥) ح ، ط ، ب : أن يعلمون — وما أثبتنا فى س .

(٦) ح ، ط : منهم وصواب آرائهم . — وما أثبتنا فى س .

(٧) ب : وصواب آرائهم .

(٨) ح ، ط : فى غاية . — ب : للجواهر .

من غير أن تروى فى العلل[١] وكيف ينبغى أن يكون كل مُبدَع منها متقناً حسناً لأنها غاية فى الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية[٢] فقط . وبالهوية أبدع البارى — سبحانه[٣] — الأشياء وصيّرها متقنة حسنة بغير رويّةٍ ولا فحص عن عِلل الحسن والنقاوة[٤] . والأشياء التى يفعلها الفاعل بالروية والفحص عن علل النقاوة[٥] والحسن لن تكون متقنة حسنةً مثل الأشياء التى تكون من الفاعل الأول بلا روية ولا فحصٍ عن علل الكون والنقاوة والحسن . فمن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالى ! إنه[٦] أبدع الأشياء بغير رويّة ولا فحصٍ عن عللها ، إنما أبدعها بأُنه فقط ، فآنيته[٧] هى علّة العلل ، فلذلك آنيته[٨] لا تحتاج فى إبداع الأشياء إلى الفحص عن عِلَلها ولا إلى الحيلة فى حُسْن كونها وإتقانها[٩] ، لأنه[١٠] علة العلل — كما قلنا آنفاً — مستغنٍ بنفسه عن كل علة وكل رويّة وكل فحص .

ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلا قائماً بوصفنا[١١] فنقول : إنه قد اتفقت[١٢] أقاويل الأولين على أن هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت ، بل إنما كان من صانعٍ حكيمٍ فاضل . غير أنه ينبغى لنا أن نفحص عن صنعة هذا العالم : هل روّى[١٣] أوّلا الصانعُ لـمّا أراد صنعته وفكّر فى نفسه أنه ينبغى أن يخلق أولا أرضاً قائمة فى الوسط من العالم ، ثم بعدُ ماء[١٤] وجعله فوق الأرض ، ثم خلق[١٥] هواء وجعله فوق الماء ، ثم خلق ناراً وجعلها [٦٢ أ] فوق الهواء ، ثم خلق سماء وجعلها فوق النار[١٦] ومحيطة بجميع الأشياء ، ثم خلق

---

(١) الواو ناقصة فى ط ، ح ، ب .
(٢) ص : بالهيئة .
(٣) سبحانه : ناقصة فى ص .
(٤) ح ، ط : والنقاء .
(٥) ف ، ح ، ط : النقاء .
(٦) إنه : ناقصة فى ص .
(٧) فآنيته ... العلل : ناقصة فى ص .
(٨) مضبوطة بالمدة فوق الألف فى ص .
(٩) كذا فى ص . — أما فى ح : ولا عن الحيلة فى الحسن فى كونها وابقائها — وفى ب ، ط : ولا عن الحيلة إلى الحسن فى كونها وابقائها .
(١٠) ح ، ط : لأنها ... مستغنية .
(١١) ط : قابلا لوصفنا — ح : قائلا لوصفنا .
(١٢) فى النسخ : اتفق .
(١٣) ح : تروى . ص : وهل روى .
(١٤) ط : الماء فيكون فوق الأرض — ح : ماء فيكون فوق الأرض .
(١٥) ط ، ح : ثم يخلق هواء فيجعله فوق الماء ثم يخلق ناراً ... (وهكذا الأفعال فى صيغة المضارع) — وفى ص كما أثبتنا .
(١٦) الواو : ناقصة فى ح ، ط .

حيواناً بصورٍ مختلفة ملائمةٍ لكل حيٍّ منها ، وجعل أعضاءها الخارجة والداخلة على الصفة التي عليها ملائمةً(١) لأفاعيلها ، فصوّر(٢) الأشياء في ذهنه وروّى في إتقان أعمالها(٣) ، ثم بدأ(٤) بخلق الخلائق واحداً فواحداً كنحو ما روّى وفكّر أولا ؟ — فلا ينبغي أن يتوهّم متوهِّمٌ هذه الصفة على البارى الحكيم ، عزّ(٥) شأنه ، لأن(٦) ذلك محالٌ غير ممكن ولا ملائمٍ(٧) لذلك الجوهر التامّ الفاضل الشريف . ولا يمكن أن نقول إن البارى روّى أوّلا في الأشياء كيف يُبْدعها ، ثم(٨) بعد ذلك أبدعها ؛ لأنه لا يخلو أن تكون(٩) الأشياء المُرَوّاة(١٠) : إما خارجةً منه ، وإما داخلةً فيه . فإن(١١) كانت خارجة منه فقد كانت قبل أن يبدعها ؛ وإن كانت داخلة فيه فإما أن تكون غيره ، وإما أن تكون هى هو بعينه ؛ < فإن كانت هى هو بعينه >(١٢) فإنه لا يحتاج إذن فى خلق الأشياء إلى روّية لأنه هو الأشياء بأنه(١٣) علّة لها . وإن كانت غيره ، فقد أُلفِيَ(١٤) مركباً غير مبسوطٍ — وهذا محالٌ .

ونقول : إنه ليس لقائلٍ أن يقول : إن البارى روّى فى الأشياء أولا ثم أبدعها ، وذلك أنه هو الذى أبدع الروية ، فكيف يستعين بها فى إبداع الشيء وهى لم تكن بعدُ ! — وهذا محال . ونقول هو الروية ، والروية لا تروّى أيضاً . ويجب من ذلك أن تكون الروية تروّى ، وهذا إلى ما لا نهاية له — وهذا محالٌ . فقد بان وصحَّ صحّةً قولُ القائل : إن البارى — عزّ وعلا — أبدع الأشياء من غير روّية . ونقول : إن الصُّنّاع إذا أرادوا صنعة شيء روّوْا فى ذلك الشيء ومثّلوا ما فى نفوسهم مما رأوا وعاينوا ، وإما أن يُلقوا

---

(١) ص : ملائماً .
(٢) ص : فلما صور .
(٣) كذا فى ص — أما فى ط ، ح : علمه .
(٤) ص : بدءاً فخلق — ط : أبدأ .
(٥) ط : من شأنه (!)
(٦) ط ، ح : لأنه .
(٧) ط : يلائم .
(٨) ص : ثم أبدعها بعد ذلك .
(٩) أن تكون : ناقصة فى ص .
(١٠) ص : المروية .
(١١) فإن كانت ... داخلة فيه : ناقصة فى ص .
(١٢) نقص فى ب ، ط ، ح ، ص الخ .
(١٣) ب : لأنه .
(١٤) بالقاف فى ط .

بأبصارهم على بعض الأشياء الخارجة فيتمثلوا أعمالهم بذلك الشيء . فإذا عملوا فإنما يعملونه بالأيدى وسائر الآلات . وأما البارى فإنه إذا أراد فعلَ شيء فإنه لا يمثّل فى نفسه ولا يحتذى صنعة[١] خارجة منه ، لأنه لم يكن شيء قبلَ أن يبدع الأشياء ، ولا يتمثل فى ذاته لأن ذاته مثالُ كل شيء ، فالمثال لا يتمثّل . ولم يحتجْ فى إبداعِ [٦٢ ب] الأشياء إلى آلةٍ لأنه هو علّةُ الآلات ، وهو الذى أبدعها ، فلا يحتاج فيما أبدعه إلى شيء من[٢] إبداعه .

فأما إذا[٣] استبان قُبْحُ هذا القول وأنه غيرممكن ، فإنّا قائلون إنه لم يكن بينه وبين خلقه متوسّط يروّى فيه ويستعين به ، لكنه أبدع الأشياء بأنّه[٤] فقط . وأول ما أبدع صورةٌ ما ، استنارت منه وظهرت قبل الأشياء كلها ، تكاد أن تتشبّه به لشدة قوتها ونورها وبسطها . ثم أبدع سائرالأشياء بتوسُّط[٥] تلك الصورة كأنها قائمة بإرادتها فى إبداع سائر الأشياء . وهذه الصورة هى العالم الأعلى ، أعنى العقول والأنفس . ثم حدَث من ذلك العالمِ الأعلى العالمُ الأسفل وما فيه من الأشياء الحسّية . وكل ما فى هذا العالم هو فى ذلك العالم ، إلا أنه هناك نقىٌّ محضٌ غير مختلط بشيء غريب . فإن[٦] كان هذا العالم مختلطاً ليس بنقىٍّ محضٍ ، فإنه يتفرّق ويتصل فى صُوَره من أوله إلى آخره : وذلك أن الهيولى تصوّرت أولا بصورة كلية ، ثم[٧] قبلت صورة الأسطقسات ، ثم قبلت من تلك الصورة صورةً أخرى[٧] ، ثم قبِلَتْ بعد ذلك صُوَراً بعد صُوَرٍ ؛ فلذلك لا يمكن[٨] لأحد

---

(١) ط ، ح : صنعته .
(٢) ط : ق .
(٣) ط ، ب ، الخ : إذا — ولعل صوابه : إ
(٤) انّ = ὄν = وجود .
(٥) بتوسط ... الأشياء : ناقصة فى ص .
(٦) ب : وإن .
(٧) ما بين الرقمين ناقص فى ب .
(٨) ص : لا يقدر أحد أن يرى ...

أن يرى الهيولى لأنها قد لبست[١] صوراً كثيرة فهى خفيّةٌ تحتها ، لا ينالها شىء من الحواس ألبتة[٢] .

تم[٣] الـكلامُ بأسره ، ولواهب العقل الحمدُ بلا نهاية

والصلاة على محمد وآله بلا غاية

وكُتِب فى أواسط شهر رمضان

المبارك ، فى وقت الضحى

يوم الاثنين سنة ثلاثون وستين وثمانمائة

بمقام أدرنه المحروسة

---

(١) ط : قبلت — قد : ناقصة فى ط .

(٢) ألبتة : ناقصة فى ص .

(٣) كذا فى ص . — وفى ط : « تم كتاب أثولوجيا بعون الله تعالى وحسن توفيقه . وهذه آخر كتاب أثولوجيا للفيلسوف الإلهى أرسطوطاليس اليونانى » . — وفى ح : « هذا آخر كتاب أثولوجيا للمعلم الأول فيلسوف (كذا !) الأعظم أرسطاطاليس » . — وفى ب : « هذا آخر كتاب أثولوجيا لأرسطوطاليس الفليسوف اليونانى ، والحمد لله أولا وآخراً ، وظاهراً وباطناً .

مقتطفات من التساع الخامس من تساعات أفلوطين

رسالة

فى العـــلم الإلهى

(منسوبة إلى الفارابى)

الرمـــوز

ص = مخطوط تيمور رقم ١١٧ حكمة

بدار الـكتب المصرية (من ص ٢ إلى ص ١٥)

[٢] بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة فى العلم الإلٰهى للشيخ الفاضل الفيلسوف العالم الزاهد ، أبى نصر الفارابى .
قال رحمه الله : يحق علينا أن نفحص عن العقل، وعن المبدأ الأول الذى دل عليه القياس[١] ، وأنه هو الربوبية الحق . غير أنا نريد قبل أن نفعل ذلك أن نسلك طريقاً آخر ، فنقول : إنا نرى الصورة كلها مركباً[٢] ، ولسنا نرى صورة من الصور مفردة مبسوطة : لا الصورة الصناعية ولا الصورة الطبيعية ، لأن الصورة الصناعية تثبت فى نحاس أو خشب أو حجر ، ولا يمكن أن تكون صورةٌ من الصور الصناعية موجودةً قبل < أن > يصوِّرها الصانع[٣] فى بعض العناصر، فإنه يصوِّر فى النُّحاس صورة إنسان ، ويصور فى الخشب صورة سرير[٤] . ولا يمكنه أن يصور صورة من الصور قائمة بذاتها بلا عنصر[٥] . وكذلك تفعل الطبيعة :

---

(١) يفترض كراوس هنا نقصا وأصله : دل عليه القياس < أنه الأنية الحق > ، اعتماداً على الأصل اليونانى τὸ ὂν ὄντως . والافتراض على هذا النحو لا يصح إلا إذا افترضنا المترجم يترجم حرفياً ، وهذا الافتراض لا أساس له كما هو واضح من بقية فصول الرسالة .

(٢) يصححها كراوس : الصور كلها مركبة ، لكن لا داعى إلى هذا التصحيح ما دام الكلام يستقيم عليه ، فقوله : « مركب » بمثابة اسم ، لا صفة . وتتأيد قراءة النص بقوله بعد : « لا الصورة الصناعية ولا الصورة الطبيعية : » ، فهما فى حالة إفراد ؛ ولهذا اضطر كراوس إلى إجراء تصحيح ثان وثالث ورابع فى : مركبة ، لا الصورة ... ولا الصور ... — ونحن فى غنى عن هذه التصحيحات كلها بما فى قراءة النص ، ولهذا اخترناها .

(٣) فى نشرة كراوس هكذا : « موجودة قبل < أن > تصورها < الصناعة > فى بعض العناصر » . — وهذا يدل على أنه أغفل كلمة « الصانع » الواردة بالأصل ، ولهذا اضطر إلى افتراض سقوط كلمة ، فضلا عن سقوط < أن > ؛ مع أن كلمة « الصانع » ظاهرة فى النص الأصلى ، مما لا حاجة معه إلا إلى إضافة : < أن > فقط ، ثم ضبط الكلمات كما فعلنا . وهذا قد جره إلى إجراء تعديلات كثيرة فى نصه الذى نشره فجعله : « فإنها تصور فى النحاس » ، وهى فى الأصل « فإنه يصور فى النحاس » ؛ « وتصور فى الخشب » وهى فى الأصــل « يصور فى الخشب » (بالياء) ، وكذلك : « لا يمكنها أن تصور » ، بدلا من « لا يمكنه أن يصور » — كل هذا لا داعى له .

(٤) افترض كراوس سقوط الجملة التالية : سرير < وتصور فى الحجر صورة دار > من النص اليونانى ἡ δὲ οἰκία — وهذا الافتراض يقوم كما قلنا على أساس أن الترجمة حرفية .

(٥) ص : عنصره . وقد أورد هذا التصحيح كراوس أيضاً .

تفعل[١] الصور فى بعض العناصر ، ولا تقوى على أن تفعل صورة من الصور قائمة بذاتها إلا فى عنصر . غير أنها فمات الصورة مركبة من أشياء شتّى ، ثم تنقضها إلى تلك الأشياء التى تركبت منها ؛ مثل صورة الإنسان : فإنها مركبة من جسم ومن نفس ، ومثل صورة الجسم : فإنها مركبة من الاسْتُقُصَّات الأربع ، فإذا انتقضت عادت إلى الاستقصات الأربع .

ونقول بقول مختصر : إن كل شىء من الأشياء التى تَرى : إنها مركبة من عنصر وصورة ؛ أما العنصر فهو مثل الاستقصات ، وأما الصورة فمركبة من على العنصر . ثم نفحص أيضاً : هل النفس مبسوطة ، أم مركبة من هيولى وصورة ؟ أما الهيولى فالاستقصات ، وأما الصورة فالعقل الذى فيها . وقد نقدر أن نسوق هذا السياق ، فنقول : إن الأشياء كلها مركبة ، مصنوعة من هيولى وصورة . غيرأنه يلزم أن نقول إن ههنا فاعلاً[٢] يفعل الصور ، وههنا حاملاً يحمل الصور . فإذا قَبِل الحاملُ صورةً من الصور كان ناراً ، وإذا كان قَبِل صورةً أخرى كان ماء ، وأخرى كان هواء ، وأخرى كان أرضاً . وهذه الصور رُبّما تأتى من شىء آخر ، لا من هيولى : وذلك أن الهيولى قابلة فقط ، فأما الصور فإنها تأتى إلى هيولى من شىء آخر ، فيكون العقل صورة للنفس ، وهو الذى يصوِّرها بصُوَر مختلفة ، كما تصوِّر النفسُ الأبدان بصور مختلفة . كذلك العقل : قد جَعَل اللهُ فيه قوة جميع الصور . والصور التى يصور العقل فى النفس هى صورة حق . والصور التى تصور النفس فى البدن كأنها أصنام ومثال . إن النفس غير العقل ، والعقل أفضل منها ، والشىء الأفضل هو أولى وأقدم من الشىء الادنى . وليس كما ظنَّ [٣] ناسٌ أن النفس إذا تَمّت وكَمُلَتْ ولدَتْ العقل ، والدليل على ذلك أنه لا تخرج القوةُ إلى الفعل إلا بعلة هى مثل تلك القوة بالفعل ، فلذلك لا يمكن ، إذا كان الشىء فى الشىء بالقوة ، أوائلُ للأشياء الحسية فى النفس ، وذلك أن الأشياء التى تخرج منها تكون فيها أولاً بالقوة ، ولذلك تظهر إلى الفعل . فالعقل هو الأشياء كلها ، والأشياء كلها فيه ، غير أنها ليست فيه كأنه موضوع لها ، لكنها فيه كالفاعل لها ، وهو فيها كالعلة ، والأشياء كلها هنالك معاً ، وهى علة ذلك ، مباينٌ بعضها بعضاً . وكما أن فى النفس الواحدة علوماً[٣] كثيرة معاً ، وليست العلوم فيها مختلطة ، بل كل علم منها يفعل فعله ، ولا يفعل بعضها فعل ،

(١) ص : بفعل . (٢) ص : فاعل ... حامل . (٣) ص : علوم .

بعض ، كذلك العقل هو الأشياء كلها ، وهو أحْرى أن يكون على هذه الصفة من النفس . غير أنه وإن كان جميع الأشياء ، أى الأشياء كلها ، فيه ، فليست فيه معا ، وذلك أن كل عقل فله قوة خاصة غير قوة صاحبه ، ويحيط بشىء واحد ، وأما العقل الكلى فحيط بجميع القوى وبجميع الأشياء كإحاطة الحسى بالصورة ، وإحاطة الكلى بالجزئى . أما العلوم الحسية فهى فى النفس الناطقة ، والنفس الناطقة تَعلَمَ الصور الحسية ، وهذه الصور الحسية تكون بَعْدَ الأشياء الحاصلة لها ، وفى أصنام الصور الحقية . وأما العلوم العقلية ، وهى العلوم الحقية ، فإنما تأتى من العقل إلى النفس الناطقة ، ولا تعلم شيئاً محسوساً ؛ وكل ما علمت بأنّها علم . والمعقول والعاقل فيها من داخل ، وهو الأشياء الأوائل ، لأنها معها دائما . وهو بالفعل عقل لا يفحص عن الأشياء لأن الأشياء كلّها فيه ، وليست فيه مستفادة ، ولا تفكر ، ولا تجول فى إدراك معرفتها ، لأن الفحص والتفكر والجولان إنما هو آثار فى النفس الناطقة . لكن العقل الأول قائم بذاته ، وهو الأشياء كلها معا .

أخطأ مَنْ قال : إن الأشياء إنما هى فِكَرٌ للعقل الأول ، ولم يقل صواباً : وذلك أنه ينبغى أن يكون قبل هذه الفكرة الْفَكَرٌ فيها حتى يجد العقل شيئاً يتفكر فيه . وإلا فكيف يمكن أن يفكر مفكِّر فى شىء من الأشياء وذلك الشىء لم يكن بعد ؟ !

ونريد أن نعلم : هل عدد الصور الذى فى ذلك العالم مثل عدد الصور التى فى هذا العالم سواء ، أم هى أكثر منها ؟ غير أنا نريد ، قبل أن نلخص ذلك ، أن نفعل أولاً بيحث عن الصور الصناعية : كلها هناك ، أم بعضها هناك دون بعض ؟ وذلك أن الشر[1] ليس هناك ، لأن[2] الشَّرَّ إنما يكون من نقصان وعدم وضعف ، وهو أثر من آثار الهيولى ، وذلك أنه إذا دخل عليها الخطأ كان من ذلك الشرُّ[1] . والصور الحسية والحركات المتفقة المعتدلة مما نرى فى هذا العالم . وهذه كلها ليست هناك البتة : إما صفة الإنسان ، أعنى الحياة [٤] والعقل ، وإما إن كان فى الإنسان حالٌ من حالات الحى والإنسان عَرَضية فيه . فأما الحال الكائنة من قِبَل اعتدال الحى فهى هناك موجودة ، أى فى العالم العقلى ، وذلك أن الاعتدال إنما هو قوة تأتى من القوة العقلية ، ولهذه العلة صارت

---

(١) ص : من السر . (٢) ص : لئن السر .

صناعة الموسيقى مثالا لما فى ذلك العالم ؛ وإنما استفادت الموسيقى هذا الشىء من ذلك العالم العقلى ، وإنما هى عقلية لا حسية . وكذلك علم العدد : إنما هو مثال لذلك العدد ، غير أن ذلك عقلى لا حسى . فأما الصناعات الحسية العقلية ، مثل البناء والنجارة ، فما كان منها يستعمل الأوائل المعتدلة ، ولِحُسْن النظم والتركيب ، فهو أيضاً مثل « الماء » فى العالم العقلى ، لأنه إنما أدرك حسن الاعتدال من الحكم الذى انبثّ من هناك . وما كان منها يستعمل عنصريا حسناً فيخلطه مع ذلك الاعتدال الحسن ، فليس له فى ذلك العالم مثال ، فليس إذاً البناء ولا النجارة كلها هناك ، إلا ما كان حسن الاعتدال والتصور فقط . وأما الطب الذى هناك < فهو > غير هذه الصحة ، والقوة التى هناك غير القوة هذه . وذلك أن الأشياء التى هناك كلها ساكنة ثابتة على حالة واحدة ، لا يدخل عليها سُقْم ولا زوالٌ عن حالها . وأمّا صناعة الجومطرايا[1] فلأنها عقلية لا[2] محالة أنها هناك ؛ ومن ثم أدرك هذا العلم ههنا لأنه حكمة عالية فى معرفة الهوية الذات الأولى ، وذلك أنها علمت الأجرام السماوية الشريفة وحركاتها وأبعادها ، علامة أنها منفعلة ، فلا بد لها من فاعل .

إن الصور التى فى العالم الأعلى هى[3] أكثر من الصور التى فى العالم الحسى ، إذا لم تُصَيِّر النفسُ ههنا ؛ فإذا صَيَّرها أحدٌ فى هذا العالم < تكون > سواء لا أكثر ولا أقل . فأما إذا وصفنا هذه الأشياء ، فنقول أيضاً إن أول الأشياء <الأشياء> الطبيعةُ المحيطة بالعالم العقلى . غير أنّا نفحص كيف كان بدء الأشجار وأولها واحد بسيط غاية البساطة ، والأشياء العقلية والحسية كثيرة ، وكيف حدثت هذه الأشياء كلها من ذلك الواحد ، وكيف صار بعض المبتدعات عقلياً وبعضها حسيا ، وأن كل شىء يأتى به العقل من ذلك العالم الشريف فهو كريم فاعل ، فأما ما يأتى به العقل من الحِسِّى فردِىء خسيس . وكذلك النفس الناطقة كل ما استفادت به من العقل النقى الذكى ، فذلك الشىء كريم فاضل أيضاً ؛ وكل ما استفادت من الحسِّ ، فذلك الشىء خسيس ردىء .

القول فى الأشخاص العلمية والذى فوقها : قلنا إن كل عالم إذا علم غيره ولم يعلم ذاته فذلك العالم ليس هو عالم[4] حق .

---

(١) ص : الجومطرانيا — والمقصود geometria = الهندسة .
(٢) ص : ولا . (٣) ص : هو . (٤) ص : علم .

هل يمكن الشيء المركب أن يعلم ذاته ؟ ولا يمكن أن يعلم الشيء [٥] المركب ذاته . ولا محالة إذاً أن الشيء المبسوط هو الذى يعلم ذاته وغيره . < و > الحسّ ، و< إن > علم ما هو خارج عنه ، لا[١] يقوى أن يعلم ما العقل . وكذلك الوهم والفكر يعلمان ما هو خارج عنهما ، ولا يعلمان ما العقل . فأما العقل ، فإنه يعلم الحسّ والوهم والفكر ، ويصفها صفة متقنة . وأما الأشياء العقلية فلا يشك أحد أن العقل يعلمها علماً صحيحاً متقناً . إن جزء النفس الحسى إنما يعلم ما هو خارج منه فقط . وأما جزء النفس الفكرى فإنه يعلم ما ينال من الوهم مما أدَّاه الحس إليه ، ثم يختار تلك الأشياء ، فإما أن يجمعها ، وإما أن يفرقها . وجزء النفس الفكرى يعلم أيضاً ما يؤدى إليه العقل . الحسُّ فينا بمنزلة الخادم ، والعقل فينا بمنزلة الملك . وقد يمكن أن نكون نحن ملوكا أيضاً إذا قبلنا شرائع العقل وسرنا بسيره . لا يقدر الحسّ أن ينال ما فى العقل لبعده منه ، وكذلك العقل لا ينال ما فى الحسّ إلا بالنفس . فأما الفكر فيرى العالم : يرى أنه يكتفى به ، وأنه من قوى النفس ، وأنه يفكر فى الأشياء الخارجة عنه ، وأنه مميز الأشياء يختار به ما يختار ، وأنه إنما يستعمل قوانين العقل إذا أراد الحق المحض .

إن فوق الفكر شيئاً آخر أعلى وأشرف منه ، وهو العقل الذى يعلم ذاته ، ولا يحتاج إلى علم ما هو خارج منه . ونقول : إن فى العقل الشيء الناظر والأشياء المنظور إليها هى واحدة . فإن قال قائل : إنه إن كان العقل والمعقولات شيئاً واحداً ، فكيف يعقل العاقل ذاته ؟ فنقول : إنه إن كان العقل والمعقول شيئاً واحداً ، فإن الفاعل والمفعول شيء واحد[٢] أيضاً ، وذلك أن المعقول هو فعل العاقل ، وليس هو بقوة له ، لأن ذلك العاقل ليس هو لعدم عقلٍ ولا لعدم حياة ، ولا حياة مستفادة ، ولا شيء آخر غيره ، كحجر أو شيء ميت ، لكن معقوله هو الجوهر الأول ، والجوهر الأول هو المعقول الأول . فإن كان معقوله فعلا وهو العقل الأول ، كان عقله فاضلا أيضاً لا محالة ، وكان عقلا جوهريا ، وهذا هو المعقول الأول . والعقل الأول هو الكائن بالفعل ، لأنه ليس هو العقل بالقوة ، بل هو بالفعل ، فمعقوله بالفعل أيضاً .

---

(١) ص : ولا .

(٢) ص : شيئاً واحداً .

ونحن صارفون قولنا إلى العقل الذى هو عقل ، وهو الذى قلنا إنه هو والمعقولات شىء واحد ، وهو العقل الحق ، ومعقولاته معقولات حق ، وهو الآنية الحق ، وآنياته آنيات حق ، وهى الأوائل الحق ، ولا يمكن أن يكون هذا خارجاً من ذاته . فإن كان لا يمكن ذلك فلا محالة أنه فى ذاته ومع ذاته ، وأنه الشىء الذى هو عقل؛ ولا يمكن أن يكون عقل لا يعقِل ، فإن كان لا يمكن ذلك فعلمه بذاته معه أو مع آنيته اضطراراً . [٦] وهو فيه على النوع الذى بينه : ليس حياة العقل حياة ذات تغيبٍ ، ولا سيما إذا كان جزءاً من كل عمل من خارج ، لأنه لا يشتاق إلى شىء فيتعب لاشتياقه إليه . فإن قال قائل : إن العقل يعلم الله تعالى فيشتاق إليه ، فيتعب فى دركه ؛ ولا يقدر قائل أن يقول : إنه إذا علم الله تعالى لا يعلم نفسه أيضاً ، فإن ذلك قبيح جداً ، ولا يكون حينئذ هو وعلمه شيئاً واحداً. قلنا : إن جوّزنا لكم أن العقل يعلم الله تعالى ويشتاق إليه ، جوزنا أيضاً أنه إذا علمه علم ذاته ، وذلك أن كل ما للعقل من قوة أو علم فإنما أعطاه ذلك الجوهر الشريف الكريم . فإذا علم العقل أن كل قوة له وكل علم إنما يناله من علته التى هى علة العلل ، عَلِم أيضاً لأنه واحد من عطايا تلك العلة ، بل هو جميع عطايا الله تعالى الفاضلة . وذلك أنه علم وقوة وجوهر ، وهذه كلها فيه شىء واحد ، فإنه عقل ، غير إنه وإن كان على هذه الصفة فهو معلول ، فإن كان هذا على ما وصفنا وجوّزنا أن العقل يعلم الله تعالى ، فإنه يعلم قواه أيضاً . فإذا علم العقل قواه علم ذاته أيضاً ، لأنه واحد من قواه . وإنما يقوى على ما يقوى — من القوة التى نالها منه . فإن لم يقو العقل على أن يعلم الله تعالىٰ كُنْه علمه — لأن العلم هناك والمعلوم واحد — فمن هذه الجهة يكون العقل ناقصاً وذلك أنه لا يمكن أن يرى ذاته ولا يعلمها من هذه الجهة إذ كانت الرؤية والعلم إنما هو المرئىُّ والمعلوم .

ونقول : إن السكون لا يليق بشىء من الأشياء كما يليق بالعقل ، غير أن السكون فيه ليس هو خروج من العقل ، لكن فعل ساكن من سائر الأشياء الخارجة . والدليل على ذلك أن كل فاعل إذا فعل فعله كان ساكناً من سائر الأشياء التى لا يفعلها ، ولا سيما الفاعل الذى هو فاعل لا بالقوة لكن بالفعل . وليس بينه وبين فعله متوسط . فإنه إذا كان على الصفة هذه فإنما فعل فعله وهو ينظر إلى ذاته وفى ذاته لا إلى خارج فيكون فاعلا ساكناً

من الأشياء التي هى خارج منه . فأما النفس فإنه ما كان منها مائلا إلى العقل ، ففعله من داخل ؛ وما كان منها مائلا إلى الحس ففعله من خارج ، لأنها تتشبه بالحاشيتين جميعاً .

إن الأشياء كلها إنما هى فعل العقل وفعل آثار العقل ، والعقل يتشبه بأفاعيل العقل. غير أن بعض آثار العقل يتشبه بفعل العقل تشبها قويا ، وبعضها لا يتشبه إلا تشبُّهاً ضعيفاً . وذلك أن كل أثر قَريب من فعل العقل فذلك يتشبه به تشبهاً قوياً . وما بُعد عنه يتشبه به تشبُّهاً ضعيفاً .

فإن قال قائل : كيف يرى العقل ذاته ، وكيف يرى المعقول؟ فنقول [٧] : إن المعقول هناك ليس مثل المعقولات التي فى البدن كاللون والشكل ، فإن تلك المعقولات كانت قبل أن تكون هذه البدنية . والطبيعية أيضاً التي فى العناصر القابلة لهذه المعقولات ليست هى المعقولات . وذلك أن تلك الطبيعة لا تقع تحت البصر ، والمعقولات البدنية تقع تحت البصر. وطبيعة تلك المعقولات معقولات أنفسها ، <وهما> لا يقعان تحت البصر. وذلك أن طباعها وأنفسها شىء واحد . فلذلك يُرى العقل نفسه ويرى ماله ، لأنه هو الذى فعله ، وهو وفعله شىء واحد . فأما الطبيعة الحسية فإنها لا ترى مالها، وذلك إنما هى نفسها صنمٌ ومثال . وقواها مثالٌ أيضاً لتلك القوة العالية ، فإن القوة الحق البيّنة(١) الأولى إنما هى فوق هذا العالم ، فلذلك صار المعقول الذى فى ذلك العالم الأعلى للعقل وهو محمول عليه وهو العقل ، لأن الحامل والمحمول شىء واحد . فإن كانت النفس لم تأخذ من العقل حياة نامية ولا حياة حسية ، فلا محالة أنها أكثر إذاً حياةً عقلية هو أكثر حياة العقل . فإنما الذى فى العقل فهو الفعل الأول والنور الأول . وهو الذى ينير ذاته أولاً وهو المنير والمُنار من ذاته معاً ، وهو المعقول الحق والعاقل والعقل . وهو الذى يرى نفسه ولا يحتاج إلى إثبات آنيته إلى شىء آخر ، وهو مُكْتَفٍ أن يرى الذى ترى نفسُه فإنه يرى نفسه ويرى الأشياء معاً وهو المعلوم منا ؛ وهو يعلمه العلم الذى أعطاناه . وإلا فكيف كنا نقدر أن نَصِفَه بالصفات التي نصفه بها ا .

ولهذه الآراء التي ذكرنا نضيف علم النفس إلى علم العقل . وذلك أن النفس إنما هى رسْم وصَنَمٌ للعقل وضوء من العقل . والضوء مُعَلّق بالعقل ، وليس هو فى شىء آخر لكنه

(١) ص : البنية .

فى العقل وحوله . والنفس هى موضع العقل . فكما أن الهواء هو موضوع ضياء الشمس ، كذلك النفس النقية هى موضع لضياء العقل . فمن هٰهنا قلنا إن النفس تقوى على أن ترى ذاتها لأنها ضياء من ضياء العقل ، وهى أن تراها نفس أخرى مثلها . والنفس إذا أرادت أن تعلم العقل فإنها بهذا القياس الذى وصفنا . أما العقل إذا أراد أن يعلم ذاته ، فإنه لا يحتاج أن لا يقيس ، فيعرف ذاته ، لأنه عقل دائم بسيط لا يحتاج إلى التجزىء فى معرفة ذاته ، بل يعرفها بنوع البسيط . والعقل إذا أراد علم العالى الذى هو فقط ، ألقى ذاته عليها إلقاء مبسوطاً ثم يتكثر بعد ويجول فى إدراكه . وذلك أنه يجول ويفكر فى شىء بعد شىء . فكلما(١) أجال الفكرة تكثّر فى ذاته ، فيكون حينئذ العقل عند الشىء العالى الذى هو فقط ، كثيراً.

[٨] وذلك أنه إذا أراد <أن> يعلمه ، ألقى ذاته عليه كأنه بصر ، لا بأنه عقل، لأن العقل إذا أضيف إلى العلة الأولى التى هى هوية فقط يكون كأنه بصير محسوس ، فيشتاق أن يرى العلة الأولى ولا يقدر على أن يراها بعين رؤيتها ، فيرجع إلى ذاته وقد صار كثيراً من قِبَل الجولان وكثرة التفكر ، فيكون العقل لما هبّ إلى سكون معرفته العلّة الأولى وصوّر فى وهمه شيئاً ما ، رجع إلى نفسه ومعه شىء آخر غير الذى توهم أولا وصوّر فى نفسه ، فيتكثر حينئذ العقل من غير أن يتكثر المطلوب المعشوق . فإنه قد ينبغى أن يكون فى العقل رسم الشىء الذى رأى فظن أنه كما رأى ، فيكون العقل حينئذ كثيراً لا واحداً . فإذا صار كذلك كان بصراً لا عقلا ، لأنه لا يراه كرؤية العقل ، لكنه كرؤية البصر .

ونقول: إن بين العقل وبين فعله ، الإرادة . وذلك أنه يريد ، ثم يفعل؛ لأنه لا يفعل بآنيته ، لكنه يفعل بأنه عقل ، والعقل عالم ، والعالم مريد . وذلك أنه يريد الشىء فيشتاق إلى علمه . فإذا كان العقل على هذه الصفة فلا محالة <هو> كثيرٌ ليس بواحد . فليس هو إذاً الفاعل الأول ؛ وذلك لأن الفاعل الأول لا يتقدم فعلَه إرادةٌ ، لأنه إنما يفعل بأنّه(٢) فقط . وذلك لأنه لم يرد أن يبدع العقل ثم كان العقل بعد الإرادة ، ولا إرادة أن يكون شىء آخر من الأشياء ثم كان ذلك الشىء . فإنه لو كان كذلك ، وكانت الإرادة تتقدم فعله ، لكان ناقصاً ، إذا كانت الإرادة بينه وبين مفعوله ، ولا ينتقل من فعله بعضَ الأشياء إلى فعل

---

(١) ص : فكل ما .

(٢) أنّ = τὸ ὄν = وجود شىء وحقيقته .

بعضها . لكنه فعَلَ الأشياء وابتدعها دفعة واحدة ، وهو ثابتٌ قائم على حال واحدة لم ينتقل من حال إلى حال . وعلى هذه الصفة ينبغى أن يكون الفاعل الأول ثابتاً ساكن الذات من جميع وجوه الحركات . فإنه إذا كان على هذه ، ابتدع جميع المبتدعات . فإن لم يكن كذلك لزمه أن تسبق حركته الفعلية حركةٌ أخرى وأن يسبق علمه بالشىء علم آخر ، وأن يكون علمه الأول ناقصاً .

إن أوّل فعل الفاعل الأول العقل . والعقل إنما هو ضوء سائح[1] من ذلك الجوهر الكريم كما يسيح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس . فعلى هذا ابتدع الفاعل الأول الأشياء العقلية كلها ، وأما هو فهو عالٍ على جميع العقلية تلك كلّها[2] ، من غير أن يدفع عنه الضياء الذى انبثَّ منه .

إن الأشياء العقلية ضوء من ضوء ذلك العقل . الضوء باقٍ فى الأشياء العقلية غير مباين لها ولا هى هو ، بل هو غيرها . غير أنّا وإن قلنا إنه غيرها أو غير الجوهر وغير العقل وغير سائر الأشياء فإنّا لا نقول إنه ليس بجوهر ، ولا نقول إنه [٩] عديم عقل وعديم بصر وعديم علم . لكنا نقول : إنه فوق الجوهر ، وفوق العقل ، وفوق البصر ، وفوق العلم . وذلك أنه يرى ويعلم ذاته ، وهى الذات التى فوق كل ذات . فلذلك هو العلم الذى فوق كل علم ، لأنه هو العلم الأول . وكما أنه فوق كل عقل كذلك هو فوق كل علم ، لأنه لا يحتاج أن يعلم ألبتة ، والعلم إنما يكون فى الجوهر الثانى لأنه يحتاج إلى علم الجوهر الأول ؛ وليس يليق به اسم الجوهر الحق . لكنا لا نجد له شبيهاً فى الأشياء كلها ولا اسماً من أسمائها ويليق بشىء من الأشياء إلا به وحده ، ولذلك نسميه أفضل الأسماء التى يمكننا أن نسميه بها .

فإن سأل السائل وقال : إنكم إذا صَيَّرتم العالم الأول لا يعلم ، صيرتموه لا يُحِسُّ أيضاً فيعرضُ من ذلك فعل قبيح . قلنا : إنما قلنا إنه ليس بعالم < لا > لأنه جاهل الذى هو ضد العالم ، لكنّا عنينا بذلك أنه فوق العلم ، وذلك أن العالم لا يكون إلاّ وثمَّ علمٌ ومعلوم ، والعاقل لا يكون إلا وثمَّ عَقْلٌ ومعقول ؛ فيتكثر من هذه الجهة . وقد قلنا إنه : لا يقبل التكثير من جهة من الجهات . فإن قالوا إنه عالم من غير أن يكون المعلوم — قلنا : إن علمه إذاً يكون

---

(١) ص : ساح .　　(٢) ص : عليها (!)

باطلا ويكون العقل ، إذا لم يكن المعقول أيضاً ، باطلا . وإن قالوا إنه علمٌ ومعلومٌ وعقل ومعقول — قلنا : إنه إذا كان العقل على هذه الصفة تكثر ، كان كأنه حِسٌّ . وذلك أن العقل إذا عقل ذاته كانت ذاته وكان إدراكه ذلك كأنه حس قد أحس بكليته . فأما البسيط المكتفى بذاته فليس يحتاج إلى شيء يعلم ذاته . وأما البسيط الثانى المكتفى بذاته أيضاً فإنه يحتاج إلى أن يعلم ذاته وإلى أن يعلم البسيط الأول . فهذا النوع هو ناقص غير تام لأنه محتاج إلى أن يعلم كليته . فإذا علم كليته علم صفاته التى رُكّب منها وإنما هو المركب عند البسيط الأول ، فكما أن الحس بالشيء مدرِك أشياء كثيرة ، وذلك أن العقل إذا أراد علم ذاته رجع إلى ذاته ليعلمها . والرجوع إنما هو من شيء إلى شيء . ولولا أن العقل كثير ليس بواحد محض لما رجع إلى ذاته إذا أراد علمها ، لكنه صار يعلمها أنه فقط : لا يقوى واصف أن يصفه بصفات ملائمة له ، ولا أن يعرفه عارف كُنْهَ معرفته ؛ وإنما نصفه بصفات الأشياء المعلومة . وإن عرفناه ، فإنما نعرفه بمعرفة من تاه عقله والتبس عليه . فإنه ربما وصف شيئاً من الأشياء ، ولا يعلم ذلك الشيء : كما وصفه ، أم هو فوق تلك الصفة وأعلى منها ؟ فيكاد يصيبنا نحن إذا أردنا معرفة أول الأوائل . وذلك أنه إذا كان عقلياً زكياً نقياً ، قلنا إنه هو الذى صَيَّرناه ذا جوهر ، وهو الذى أعطانا مضامير(١) الأشياء الشبيهة بها . [١٠] أما هو فإنه أرفع من العقل ، وأرفع من الجوهر وأفضل وأكرم ، لأنه أكبر من هذه الصفة التى نصفه نحن ، بلا نهاية لأنه هو مبدع الصفات بلا نهاية أيضاً ؛ وهو أفضل وأكرم من العقل والمنطق والحس ، لأنه هو الذى ابتدعها . فليس هو إذاً عقلا ولا منطقاً ولا حساً .

فإن قال قائل : كيف ابتدع الأشياء العقلية والحسية — كانت فيه أم لم تكن ؟ فإن كان ابتدعها وهى فيه فليس هو إذاً بسيطاً ، وإن كان ابتدعها وليست فيه فكيف كان الأشياء الكثيرة منه وهو واحد بسيط ؟ فقد يمكن أن يكون مبدعها لشيء واحد بسيط أيضاً . وفى هذا مسألة أخرى : كيف يبدع الواحد البسيط شيئاً آخر ؟ فيمكن المجيب أن يجيب فيقول : كيف ينبثُّ الضوء من الوضىء(٢) . كذلك ينبثُّ الشيء البسيط من الشيء البسيط .

---

(١) ص : بضامير . وما أثبتناه جمع مضمار .

(٢) ص : الموضى ، ولعل أصلها ما أثبتناه ، إن أو يكون الخطأ فى أصل الترجمة .

وأما المسألة فهي هذه : أن يقال : كيف ابتدع الواحدُ البسيط أشياء كثيرة ؟ فنقول : العلة في ذلك أن الشيء المبتدع من شيء لا يكون مثله ولا أفضل منه ، بل يكون دونه ، وليس شيء أفضل من الواحد ، ولا شيء فوق الواحد . فالمبتدَع إذاً من الواحد دونه ، والدون هو ناقص .

إن الواحد هو علة الأشياء ، كثرها ، ووجود الواحد فيها جميعاً ، وفي كل واحد منها . وذلك أن العالم فإن كان ، فإنما هو واحد على موضع واحد . وكل واحد من الأشياء ما كان حياً متماسكا فهو واحد . غير أنه وإن كان كل شيء من الأشياء بالتركيب والحياة واحداً ، فليس هو بوحدانيته الأشياء كلها التي فيه . وعلة ذلك أنه ليس هو الواحد الأول . فأما الواحد الأول مبدع الأوائل ، فإنه واحد لا محالة ، وهو الواحد الحق . فينبغي أن تعلم أن العلة الأولى يبدع الأشياء بلا تقسيم ، أي لم يُبْدعها واحداً[1] بعد واحد ، لكنه يبدعها دفعة واحدة كأنها شيء واحد . وعلة ذلك أن العلة الثانية فعلٌ ، والعلة الأولى قدرة ، والفعل لا يقع إلا وقوعا متجزئا أي لم يفعل إلا فعلا متجزئا . وأما القدرة فهي القوة التي تقوى على إبداع الأشياء كلها دفعةً واحدةً كأنها شيء واحد .

لما أراد الفاعل الأول إبداع الأشياء أبدع العقل الذي هو ضياء من ضوئه . ثم أبدع العقلُ الحسَّ ، وهو ضياء من ضوء العقل . ولم يمكن أن يكون عالم حسي إلا أن يكون عالم عقلي . إلا أن شيئاً ما أبسط [بسط] من العقل ومن العالم العقلي . وليس فوق هذا الشيء شيء آخر ، لأنه أول الأوائل وعلة العلل . فلهذه العلة لم تكن الأوائل كثرة ، ولا أقل مما ذكرنا . وليست الكثرة من الكثير ، لكنها من لا كثير . وذلك أنه إن كان الأول كثيراً لم يكن الأول هو الأول [١١] ، لكنه يكون آخر قبله . فإذا كان هذا هكذا ، قلنا إنه ينبغي أن تتصاعد العلل حتى تأتي إلى واحد هو واحد حقاً خارجاً من كل كثرة ومن كل بسيط متجزئ ، إذ كان هو بسيط البسيطات وكل الكليات .

ونقول : إن العلة الأولى هي حياة الأحياء ، وهي عقل العقول ، وخير الخيرات ، وإن هذه الأشياء هي الآنية لا أنها غير الآنية ؛ فلذلك صارت هذه الآنية كل حياة وكل عقل وليس شيئاً خارجاً منه : لا حياة ولا عقل .

---

(١) س : واحد .

فى الأول وفى الأشياء التى بعده، وكيف هى منه

كل ما كان بعـد الأول فهو[1] من الأول اضطراراً . إلا أنه إما أن[2] يكون منه سواء بلا توسُّط ، و إما أن يكون منه بتوسُّط أشياء آخر هى بينه و بين الأول . فيكون إذاً للأشياء نظام وشرح . ذلك[3] أن منها ما هو ثان بعد الأول ، ومنها ثالث . أما الثانى[4] فيضاف إلى الأول ؛ وأما الثالث فيضاف إلى الثانى . و ينبغى أن يكون قبل الأشياء كلها شىء بلا متوسّط[5] ، وأن يكون غير الأشياء التى بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه ؛ وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضر الأشياء[6] بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً[7] ما ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فإن الشىء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذبا وليس واحداً حقاً ؛ ولا يكون له صفة ؛ ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسى وعقلى . وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب ، لم يكن أوّلاً ألبتة .

الشىء المركب من أجرام كثيرة إنما هو واحد من جهة المضمار[8] . فأما الواحد المحض الحق فهو واحدٌ لا من جهة < من > الجهات ، لـكن بنفسه فقط . وليس < غير > الأول بسيط محض . وليس جرم من الأجرام مبسوطاً ، بل هو مركب واقع تحت السكون : فليس إذاً الجرم بأول الأشياء كلها ، لأنه مركبٍ واقع تحت السكون . فإن الأول ليس هو جرمىّ ، وكان واحداً مبسوطاً ، فلا محالة أنه أول الأشياء كلها .

---

(١) س : وهو .

(٢) س : إنما ؛ واختلط على السامع الناسخ . فلا نقص كما يفترض كراوس .

(٣) يضيف كراوس إليها « واواً » : « وذلك » . ولا داعى للزيادة كما هو واضح من السياق .

(٤) س : ثانى .

(٥) يصححها كراوس : شىء مبسوط ، اعتماداً على النص اليونانى ἁπλοῦν ومشيراً إلى قوله بعد : إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً ... (س٩) . بيد أن المعنى يستقيم كذلك على القراءة الواردة فى النص ، لأنه تحدث من قبل عن التوسط وأن الأشياء الأخرى كلها تتم بتوسط أشياء غيرها . ثم تتأيد هذه القراءة بقوله : قبل الأشياء كلها ، فهو يتحدث هنا عن استقلاله المطلق وقبليته المطلقة ، مما يستحيل معه توسط شىء آخر .

(٦) س : حاصر الأشياء . وكراوس قرأها : حاضراً للأشياء ، وذكر أن القراءة الأصلية هى : حاصر للأشياء .

(٧) س : شىء . قرأها كراوس « شيئاً » ولم يشر إلى ما فى النص الأصلى من قراءة .

(٨) س : الطمحار (!) .

المعقولات ثلاثة : الأول الذى هو معقول حقاً . وذلك أن الأشياء العقلية والحسية تشتاق إلى أن تعقله ، وهو لايشتاق إلى أن يعقل شيئاً ، لأنها فيه وهو علة لها بأنّه[1] فقط ، وهو مبدع العقل . والمعقول الثانى هو العقل ، إلا أنه معقول وعاقل : يشتاق إلى أن يعقل مافيه[2] ، ومعقول لما تحته : والمعقول الثالث هى الصورة الحسية الهيولانية ، التى هى معقولة بعرضٍ لا بذاتها . وذلك أن العقل هو الذى يميزها من حاملها فى أمر المنطق : أن يصفها كأنها قائمة بذاتها مباينة لحواملها .

فإن قال قائل : فكيف العقل من المعقولات الأُوَل ؟ قلنا إن المعقول الأول [١٢] ثابت قائم بنفسه لا يحتاج إلى شىء آخر كحاجة المُبصِر والعقل ، فإن المُبصِر يحتاج إلى المُبصَر إليه ليكون مُبصِراً ، والعقل يشتاق إلى المعقول ليكون عاقلا . فأما المعقول الأول والعقل الأول فهو المُبصِر والمبصَر إليه ، والعاقل والمعقول معاً ، لا بنوعٍ ونوع ، لكن بنوع واحد ، لأن المبصِر والمُبصَر إليه فيه ومعه ، بل هو المُبصِر والمبصَر . وذلك أن الأشياء فيه بلا فصل ، ولا تقسُّم ، فلذلك صارت الحياة فيه ، والعقل إنما يحس الأشياء بسكون دائم ، ويعقل الأشياء ليس كما يعقلها العقل بل بنوع أشرف .

إن العاقل الأول إنما يعقل وهو ساكن ثابت ، غير أن من فعله ما هو جوهر ، ومنه ما هو من الجوهر . فأما العقل الذى هو الجوهر ، فهو فعله الأول . وأما الفعل الذى هو من الجوهر ، فهو الكائن من فعله ، وهو الفاعل الثانى ، والفاعل الثانى تبَعٌ للفاعل الأول ، اضطرارا ، وهو غير ذلك الفعل ، لأن الفعل كان لاحركة والفعل الثانى كان لحركة . ومثال هذين الفعلين : النار ، فإن النار حرارة هى المتمِّمة جوهر النار ثم تُوَلَّد من تلك الحرارة حرارةٌ أخرى فى بعض الأشياء شبيهة بالحرارة المتمِّمةِ جوهر النار ؛ غير أنه وإن كانت الحرارة هى التى تولد حرارة أخرى فى بعض الأشياء فإنما يُفعَل ذلك بفعل النار ؛ وذلك أن النار تفعل قوة أخرى مثل قوتها ، وهى نار ثابتة قائمة على حالها .

الفاعل الأول يبقى على حاله ساكناً قائماً تاماً ، فيحدث من تمامه فعلٌ ، ويكون الفعل الذى أحدث شخصاً قائماً وجوهراً ثابتاً ، لأنه إنما خرج من قوة عظيمة جداً . والفاعل

---

(١) أن = ὅτι = وجود الشىء وحقيقته . (٢) فوقه ؟

الأول هو الأول فوق كل جوهر ، وهو قوة الأشياء كلها . وأما المعقول فهو الأشياء . والعقل واحد من الطبائع الـكريمـة الشريفة التى لا يمـكن أن تكون الأشياء الطبيعية[١] أكرم ولا أشرف منه ، لأنه هو الأشياء كلها ، وهو الحق الذى يعلم الأشياء بلا قياس ولا برهان . وههنا طبيعة أخرى أعلم وأشرف من العقل لأنها قبله وعلة له ، وهى التى تسمى الإله تبارك وتعالى . ونحن و إن كنا نذكره ونعدُّه مع عدد سائر الأشياء ، فإنه فوق كل عدد ، وهو خارج من جميع أصناف العدد . وذلك أن العدد الجوهرى لا يقع عليه ، ولا العدد الـكمى . أما العدد الجوهرى فهو الواقع على آنية الشىء . وأما العدد الـكمى فهو الواقع على قَدْر آنية الشىء : كم هى . والـكمية ، و إن تكثرت ، فإنما تتكثر من الواحـد من غير أن تفنيه ولا أن تفرقه . وذلك أن الواحد إذا صار اثنين فالواحد على حاله ، أعنى الواحد الذى قبل الاثنين . والواحد فى الاثنين كلاهما أحدان ، وليس الاثنان ولا واحد من الأحدين الذى فيه . فإن الأحدين كليهما[٢] [١٣] فى الاثنين بالسواء . فإن كان الاثنان ليسا من الأحدين اللذين فيه ، فـكيف الاثنان واحد ، وكيف هما ليس بواحد ؟ فنقول إن الاثنين واحد بأن فيه الواحد وهو اثنان فيه الأحدان غير ، و إن كان الواحد موجوداً فى جميع العدد فإنه فيه مختلف ، وكما أن العدد موجود فى سائر الأشياء وليس هو فى الأشياء كلها على نوع واحد : وذلك أنه يقال العسكر الواحد والبيت الواحد والخط الواحد والآنية الواحدة — كذلك سائر العدد فى الـكمية كلها على نوع واحد . وذلك أن الآحاد التى فى الخمسة غير الآحاد التى فى العشرة : فأما الواحد الذى فى الخمسة < فـ > هو الذى فى العشرة ، كما أن فى صورة الواقع يقع على بعض الأعداد أولا ، وعلى بعضها ثانياً وثالثاً . وعلى ذلك لا ينال الأعداد كلهـا صورة الواحد نيلا سواء : وذلك أن ماقَرُب من الواحد كانت صورة الواحـد فيه أقوى وأوضح ، وما بَعُد من الواحد كانت صورة الواحد فيه أضعف وأخفى .

كان أصحاب فيثاغورس يسمون المبدع الأول بلُغْزِ «اى لون» ، وتفسير[٣] : «أى لون» : الذى ليس بكثير . إن أول الأوائل موجود فى الأشياء وليس بموجود فيها . إن المبدع الأول يرى العالم لأنه مبدع العالم ، ولا يوجد عالم كان قبله ، وليس هو فى العالم ولا فى موضع ،

---

(١) ص : طبيعية .   (٢) ص : كلاهما .   (٣) ص : تفسيره .

لأنه هو أبدع العالم ، فليس هو فى موضع لأنه لم يكن موضع قبل العالم . فأما أجزاء العالم فإنها مُعَلّقة بالعالم وقوامها فيه . فأما النفس فليست فى العالم ، بل العالم فيها ؛ وذلك أن البدن ليس هو موضعاً[1] للنفس ، بل هو العقل . وموضع البدن هو النفس ، وموضع العقل شىء آخر وذلك أن الشىء الذى العقل فيه ليس فى شىء آخر ، لأنه ليس من فوقه شىء آخر ليكون فيه . فليس هو إذاً فى شىء من الأشياء . فلهذه العلة ليس المبدع الأول ثابتاً فى شىء من الأشياء ألبتة ، بل هو ثابت قائم بذاته ، وليس بثابت مباين ولا هو قائم فيها . وليس شىء من الأشياء يحيط به ، بل هو يحيط بالأشياء كلها . فلذلك صار خير الأشياء كلها ، لأن الأشياء كلها كانت به ، وهو الذى ابتدعها ، وكلها متعلقة به ، غير أن بعض الأشياء تعلّقه به أكثر وأقوى ، و بعضها تعلقه به أقل وأضعف . فلذلك صار بعض الأشياء خيراً من بعض لأن الآنية فى بعضها أكثر وأبين ، وفى بعضها أقل وأخفى . فإذا أردت أن تنظر إلى المبدع الأول فإياك أن تنظر إليه بتوسُّط الأشياء[2] ، و إلا كنت إنما نظرت إلى أثره لا إليه . فإذا أردت < النظر > إليه ففكّر : ما الشىء القائم بذاته ، المكتفى بنفسه ، النقىُّ المحض الذى لا يشو به شىء آخر ، والذى ينال الأشياء كلها ولا يناله [١٤] شىء[3] آخر من الأشياء . فإذا فكّرت فى ذلك ، علمت أنه لا بد من أن يكون فى الأشياء شىء على هذه الصفة وأنه هو مبدع الأشياء كلها . ومن الذى يَقْوىٰ على أن يصف قوة البارى تعالى كلها و ينالها بأسرها !

ما أشرف الشىء الذى يقوى أن ينال منها الشىء بعد الشىء ، وهو العقل ! فإن العقل إذا هَبّ إلى البارى تعالى ثم ألقى عليه بصره ليناله ، فإنه ينال منه شيئاً قليلا نَزْراً ، فيصفه بتلك الصفة . فأما صفته كلها فلن[4] يقوى العقل < أن > ينالها ولا يصفها . و إذا أراد العقل أن يعرف البارى تعالى واجتهد فى معرفته وظن أنه قد عرف شيئاً منه ، فإنما

---

(١) س : موضع .

(٢) يضيف كراوس هنا : < الأُخَر > . والمعنى واضح بدونها .

(٣) الزيادة اقترحها كراوس من قبل .

(٤) فى نشرة كراوس لهذه الفقرة : « شىء < ...... > آخر من الأشياء » ... ويقترح بدل المحذوف الذى افترضه : « شىء < من الأشياء ، والذى ليس على صفته شىء > آخر من الأشياء ... » . وذلك اعتماداً على الأصل اليونانى ἄλλο μὲν γὰρ οὐδὲν τοιοῦτον .

(٥) س : فإنما صفته كلها فإن .

يزداد منه بُعْداً . وذلك أن ما ينفلت من صفته أكثر مما ينال منه . فإذا أردت أن تبصر البارى تعالى ، فألق بصرك عليه إلقاء كلياً لا إلقاء متجزئاً . وقل إنه الخير . فإنه علّة للحياة الزكية العقلية الجليلة . وذلك أنه ينبوع الحياة والعقل والجوهر والهوية بأنه[١] واحد فقط وهو بسيط البسيطات ، وأول الأوائل ، لأنه بدء الأشياء كلها ، وهو الذى ابتدعها . والحركة الأولى منه لا فيه ، والسكون منه ، وهو لا يحتاج إلى السكون . — فإن كان البارى تعالى على ما وصفنا فلا تطلبنَّ البارى بعين[٢] دائرة . فإنما الشىء الأول فإنه بدء السكون ، وهو أعلى وأشرف من الجوهر ، لأنه مبدع الجوهر . فإن كان هذا على ماوصفنا قلنا : إنه ليست الأشياء كلها واقعة تحت الحس ؛ وذلك أن ها هنا شيئاً لا يقع تحت الحس ألبتة . فإنه إن لم يكن على ما قلنا أَحَلْت[٣] [اجلت] من الإله تبارك وتعالى فيعرض له حينئذ ما يعرض للناس الحنين فى الأعياد[٤] فإنهم يتهيّمون من الطعام والشراب ، فإذا رأوا أحداً يدخل فى هيا كلهم دعوه فقالوا : هلمّ وتنعّم وعَبِّد لهذه الآلهة فتروقه[٥] الأصنام ، فينكر الإله الذى لا يرى ، ويصدق بالصنم الذى يرى . وإنما فعلوا ذلك لأنهم قالوا : مالا يقع تحت الأعيان فليس بشىء ؛ وإنما الشىء الحق : الواقع تحت الأعيان . ويشبه من انتحل[٦] هذا القول من أصحاب الحس الذين قد غلب عليهم النوم جلّ دهرهم فيصدقون بما رأوا قريباً من الرؤيا[٧] ويظنون أنها هى الأشياء الحق . وهذا الشوق ، أعنى الشوق الحسى ، إنما هو شوق ثان لا الشوق الأول ، لأنه لا يراه المشتاق إلا بحس المعاينة . فلذلك صار شوقاً ثانياً . فأما الشوق الأول الذى لا يقع تحت الحس فهو أعلى وأشرف وأقدم من كل شوق ؛ وهو الخير الذى لا يجده[٨] السبيل إلى الصعود وإلى شىء آخر هو أعلى منه ، فيشتاق إليه . فلذلك كل من نال هذا الخير الأول المحض اكتفى به ووقف ولم يطالب شيئاً آخر ، من ورائه [١٥] ، لأنه قد سلك إلى أفق الأشياء وغاية الغايات . لأن البارى عز وجل يوصف بالحسن[١] . والخير أقدم من الحسن ، لا بالزمان ، لكنه أقدم منه بالصدق والحق . ففى الخير كل قوة ، وقوة

---

(١) أى بوصفه واحداً فقط . (٢) أى بنظر الفانين .

(٣) أى قلت محالا فى حق الإله . و [أحلت] فى س بالجيم وهو تحريف وتكرار .

(٤) س : الحنين فى الأعيا . (٥) س : فيروكهم (!) .

(٦) س : القحل . (٧) س : الربا .

(٨) أجد الطريق : صار جدداً أى مستوياً غليظاً . يعنى أنه لا يتهيأ له سبيل مستوٍ يدعوه إلى طلب شىء أعلى ، بل هذا الخير هو غاية كل طريق ولا سبيل بعده لطالب .

الخير ابتدعت قوة الحُسْن . وهو علة جميع الأشياء . فمن أراد < أن > يصف البارى تعالى فلْيَنْف عنه جميع الصفات ، وليجعله خيراً فقط . فأما الخير الأول فهو البسيط المفيد الخير جميع الأشياء . وليس فى البارى تعالى صفة من صفات الأشياء . وهو فوق الصفات كلها ، لأنه علة الصفات ؛ وذلك أنه لم يحدث الحَسَن من القبيح ولا الخير من الشر ولا سائر الصفات من أضدادها ، لكنها حدثت من علة هى أعلى منها ، أعنى أن الحسن حدث من علة هى فوق الحسن . والخير حدث من علة هى فوق الخير ، بل هى الخير المحض . والفاعل الكريم أفضل من المفعول ، وصفات المفعول كلها فى الفاعل ، إلا أنها فيه بنوع أرفع وأعلى طبقة . — لما رؤيت الأشياء الواقعة تحت الحس ظنت أنه قد استُقْصِى تميز الأشياء . وسمى أصحاب الحس هذه المعرفة حكمة ، ومنهم طبقة ارتفعت قليلا عن الحس ، وذلك أن النفس العاقلة حركتهم من الشيء المقزوز[٢] إلى طلب الشيء الأفضل ، وتركوا الفحص عن الفضائل الشريفة واستعملوا الأعمال الأرضية الدنيئة ، وجعلوا الشيء الأول الذى ليس وراءه شيء آخر من الأشياء الأرضية الواقعة تحت الحس . فبالحس أرادوا أن يبلغوا معرفة الشيء الأول إذ عجزوا عن المعرفة التى تنال العقل . وطبقة ثالثة أفاضل ، وهم الذين ارتفعوا من السُّفْل إلى العُلُوّ وأبصروا النور الساطع بالقوة الفاضلة فيهم النافذة الحادة ، حتى صاروا فوق السحاب وارتفعوا عن بخار الأرض المكدِّرة للعقول ، فوقفوا هناك ورضوا ورفضوا الأشياء كلها ، فالتذوا بذلك الموضع التذاذاً فائقاً وهو الموضع الحق الملائم لأفاضل الناس .

حُسْن الأبدان وجمالها [فى] محمول فى الهيولى . وإنما علم ذلك لأنه ربما رأى البدن الحسَنَ الجميل يستحيل و يتغير فيصير قبيحاً . لو كانت النفس هى علة الجمال والحسن لما كان بعضها حسناً عاقلا و بعضها قبيحاً جاهلا ، والجمال إنما يكون بالعقل ؛ فالعقل إذاً هو الذى أعطى النفس أن تكون عاقلة . ولا يمكن أن يكون العقل مرة عاقلا ، ومرة جاهلا . فإذاً العقل هو علة حُسْن الأبدان وجمالها . وهو علة عقل الأنفس ومعرفتها الحق . والعقل يقبل التكثير ، والشيء الأول لا يقبل التكثير بل تبقى وحدانيته دائمة .

تمت الرسالة والحمد لله وحده

---

(١) س : بوصف الحسن .

(٢) س : المقرود : — يقال قزبت نفسه عنه : عافته ؛ وفر من الدنس فراً : تباعد .

نصوص متفرقة لأفلوطين

وردت فى المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى بمكتبة بودلى بأكسفورد

— ١ —

قال[١] الشيخ اليونانى :

الفاعل الأول ساكن غير متحرّك بشىء من أنواع الحركة . وسكونه يُحدث مثاله ، أعنى العقل ، لافى شىء ، لأن مثاله آنية شريفة قوية ، تعلو[٢] فى الشرف والقوة على جميع الآنيات التى تحتها [١١٨ ا] . وفى ذلك المثال كل علم ومعرفة ، لأنه لما انبجس من الفاعل الأول التفت إلى علته ونظر إليها بنَحْو[٣] قوته ، فصار عقلا وجوهراً ، وهذا الجوهر هو العقل . فإذا أضيف إلى ما تحته من الجواهر كان أوّلاً ، وإذا أضيف إلى مافوقه كان ثانياً .

— ٢ —

[٤]وينبغى[٥] للفاعل الأول أن يكون ساكناً غيرمتحرك ، إذا[٦] كان واجباً أن يكون شىءٌ ما ثانياً بعده ؛ وأن يكون فعله من غير روية ولا حركة ولا إرادة مائلة إلى المفعول . والمفعول الأول — وهو العقل — انبجس من شدة سكون الفاعل وقوته ، ثم انبجست منه سائر الأشياء العقلية والحسية بتوسط العقل . وإنما انبجست منه الأشياء وصارت ذات[٧] آنيات من قِبَل إفراط قوة آنيته وشدتها . وذلك أن القوة إذا كانت شديدة انبجس منها : إما شىء جوهرى ، وإما شىء عَرَضى . أما الشىء الجوهرى فكالحرارة التى تنبجس من النار وكالبرودة التى تنبجس من الثلج . وأما الأشياء العرضية فكذوات الروائح الطيبة .

---

(١) ورد فى مخطوط مكتبة بودلى برمز مخطوط شرقى مارش رقم ٥٣٩ ورقة ١٧ ب وما يليها .

(٢) التساع الخامس ١٤ : ٦ : ٢٥ — ٣٧ (= حـ ٥ ص ٢٢ وما يليها فى بربية) .

(٣) س : تعلوا . (٤) س : لنحو .

(٥) بالمدة فوق الألف مما يؤيد قراءتنا لها εἶναι .

(٦) يريد روزنتال تصحيحها : إذ ، لأن اليونانى (تساع ٥ م١ : ٦ : ٢٥ — ٣٧) يورد εἰ ولكن العربى يدل أيضاً على نفس معنى هذا اللفظ اليونانى هنا .

(٧) يريد رزنتال تصحيحها إلى : ذوات . — ولا داعى ذلك .

فإن الشيء ذا الرائحة الطيبة مادام ثابتاً قائماً ، فتلك الرائحة تنبثّ منه إلى خارج فيلتذ بها الحيوان القريب منه .

— ٣ —

(١)وقال : إن العقل إنما صار [١٩ ا] هو الأشياء كلها لأن مُبْدِعه ليس كشيء من الأشياء . وإنما صار المبدع الأوّل لا يشبه شيئاً من الأشياء لأن الأشياء كلها منه ، ولأنه لاحلية له ولا صورة له خاصة لازمة . وذلك أن المبدع الأول واحد وحده ، أعني أنه آنية فقط ليس لها صفة تليق بها ، لأن الصفات كلها منبثة منها . فمن أجل ذلك صارت الأشياء كلها فيها ، وليست هي في شيء من الأشياء إلا بنوع علة .

فأما العقل فإن الأشياء فيه ، وهو فى الأشياء . وإنما صارت الأشياء فى العقل لأن صورها فيه ومنه انبثّت فى الأشياء لأنه علة الأشياء التى تحته . غير أنه ، وإن كان العقل علة للأشياء التى تحته ، فإنه ليس بعلة تامة للشيء ، لأنه إنما هو علة صورة الشيء فقط ، لا علة هوية . فأما الفاعل الأول فإنه علة تامة . وذلك أنه علة هوية الشيء وصورته بلا توسط ، وعلة هوية(٢) النفس وصورة الأشياء بتوسط [١٩ ب] العقل والنفس . والأشياء كلها مصورة فى العقل من غير أن تكون مصورة فى العلة الأولى ، بل إنما هى منبجسة منها .

وكل شيء من الأشياء العقلية محدود . وإنما حد الشيء حليته وصورته . وذلك أن العلة الأولى لما أبدعت هوية(٣) الأشياء لم تدعها محمولة على غير حد ، بل هى التى تحدها(٤) وتحيط بها(٥) . وإنما تحدها بصورها . فحد الشيء المفعول هو صورته وسكونه . والسكون إنما هو حلية للعقل وحدٌّ له . وبالحلية والسكون يكون قوام العقل وثباته وسائر الأشياء العقلية(٦) .

---

(١) الفقرتان الأوليان تلخيص التساع الخامس : ١ : ٧ : ١٩ — ٢٢ (= حـ ٥ ص ٢٤ بريبه).

(٢) يقترح روزنتال تصحيحها إلى : هويته . — وما فى النص أكثر إطلاقا ، ويعود أيضاً إلى « الشيء عامة » .

(٣) س : هويته .

(٤) س : تحده .

(٥) س : به .

(٦) هذه الفقرة تناظر التساع ٥ : ١ : س ٢٣ — س ٢٦ (نشرة بريبه حـ ٥ ص ٢٤) .

— ٤ —

وقال[1] : إن الواحد المحض يشبه الضوء ، والواحد الثانى المنسوب إلى شىء آخر يشبه الشمس ، والشىء الثالث يشبه القمر الذى ينال ضوءه من الشمس . فالنفس فيها عقل مكتسب ينيرها بنوره ويصيرها عقلية . والعقل : ففيه نور ذاتى ، وليس هو نور فقط لكنه جوهر قابل للنور . فأما الشىء الذى ينير العقل ويفيض عليه النور [١٢٠] وهو نور فقط وليس هو شىء آخر غير النور ، لكنه نور مبسوطٌ صرف محض يفيض قوته على العقل فيصيره عقلا منيراً مضيئاً . غير أن النور الذى فى العقل هو شىء فى شىء . فأما النور الذى ينير العقل فليس هو فى شىء آخر ، بل هو نور وحده قائم ثابت بذاته ينير جميع الأشياء . غير أن من الأشياء مايقبل نوره أكثر ، ومنها مايقبل نوره أقل .

— ٥ —

وقال[2] : إن الواحد الحق هو مبدع الأشياء ، وليس هو ببعيد منها ولا بمفارق لها ، بل هو مع الأشياء كلها ؛ إلا أنه معها كأنه ليس معها ؛ وإنما تستبين معيّته مع الأشياء التى تقوى على قبوله .

— ٦ —

ويقول[3] : إنه واحد عظيم ، أعظم الأشياء لا بالجثة ، لكن بالقوة . وكذلك إذا قلنا إنه لانهاية له ، لايعنى أنه لا نهاية له بأنّه جهة أو عدد ، لكنا نعنى أنه لايحيط بقوته شىء : وذلك أنه فوق وهم المتوهم ، ثابت ، قائم بذاته ، ليس فيه شىء من الصفات . [٢٠ ب] وهو خير ليس لذاته ، لأن ذاته هى الخير المحض الحق ، لكنه خير لسائر الأشياء التى

---

(١) س : ويقال . — وهذه الفقرة تناظر التساع ٥ : ٤ س ١٦ — س ٢٤ (حـ ٥ ص ١١٦ بريه) .

(٢) فى هذه الفقرة بعض معانى ما ورد فى التساع ٥ : ٤ : ١ س ٦ — س ٧ (حـ ٥ ص ٧٩ بريه) .

(٣) هذه الفقرة تناظر التساع ٦ : ٩ : ٦ س ٧ — س ٥٠ (حـ ٦ ق ١ ص ١٧٩ — ص ١٨١ بريه) .

تقوى على قبول الخير الذى يفيضه عليها . وليس له حركة لأنه قبل الحركة وقبل الفكرة وقبل العلم ؛ وليس فيه شىء يريد أن يعلمه كما يعلم العالم ، بل هو العلم الذى لا يحتاج إلى أن يعلم بعلم آخر ، لأنه هو العلم المحض الأقصى المحيط بكل علم وعلة العلوم .

[فإن[١] قال قائل : إن كان العقل إنما يستفيد الصورة العقلية والحسية من الفاعل الأول إذا ألقى بصره عليه ثم يفيضها على ما تحته ، وإنما تفيض الصور على ما تحته صورة بعد صورة — أفتراه لذلك يستفيدها من الفاعل الأول واحدة بعد واحدة ؟ فإن كان يستفيد الصور واحدةً بعد واحدة ، كان الفاعل [على] الأول لا محالة إنما يفعل أفاعيله فعلا متجزئاً . فإن كانت تلك الآنية الحق تفعل أفاعيلها واحداً بعد واحد ، فقد بقى فيها إذن أفاعيلُ لم تظهر بعد . فإن كان كذلك ، فإنها إذن لم تفعل الأشياء بأنها[٢] فقط ، لكنها فِعْلُها برويّة وحركة ما — وهذا محالٌ قبيح .

[١٢١ ا] قلنا(*) : إن الآنية[٣] الأولى[٤] فعلت فعلها كله دفعة واحدة بغاية الفعل ، وليس من وراء فعلها فعل آخر — لا أنها لم تَقْوَ على أن تأتى بفعل آخر ، لكنها إنما فعلت فعلها بغاية الحكمة التى لا يمكن أن يكون المفعول بنوعٍ آخر على غير ما هو عليه الآن . فنهاية الفعل إنما هو من تلقاء المفعول ، لا من تلقاء الفاعل . فلما فعل الفاعل ، فِعْلَه دفعة واحدة بغاية الإحكام ، أحسّ العقل بفعله كلّه معاً وفى دفعة واحدة من غير أن يكون عالماً بفضائله كلها . فإن كان هذا هكذا ، وكان العقل أول مفعولٍ ، فإنما يعلم فضائل الفاعل الأول شيئاً بعد شىء ؛ وكذلك يفيضها على ما تحته شيئاً بعد شىء . فالعقل يحسُّ بفضائل الفاعل الأول دفعة واحدة من غير أن يعلمها فى دفعة واحدة ، ويفيضها على النفس دفعة بعد دفعة[١]] .

---

(١) ما بين الرقمين : هذه الفقرة نظن أنها ليست من كلام الشيخ اليونانى ، بل شرح شارح على هذا الموضع .

(٢) أن ὄν = وجود .

(٣) بالمدة على الألف فى المخطوط .

(٤) س : الأول .

(*) لم ينشر روزنتال هذه الفقرة مع أنها متصلة بما قبلها . فكان عليه أن يحذف كلتيهما أو يثبتهما معاً .

— ٧ —

قال[1] الشيخ اليونانى :

العقل الأول المبتدع ليس بذى صورة ، < و > إذا أضيف إلى المبدع الأول كان ذا صورة ، لأنه يتناهى فيشكل فيكون ذا حلية وصورة . فأما المبدع الاول[2] [٢١ ب] فإنه لاصورة له لأنه ليس من فوقه شىء آخر يريد أن يتناهى إليه ، ولاشىء مما تحته يقدر أن يتناهى إليه ؛ فهو من كل الجهات غير متناه ؛ فلذلك صار لاحلية[3] له ولا صورة . ولو كان المبدع الأول صورة ، لـكان العقل كلمة ما . وليس العقل بكلمة ولا فيه كلمة ، لأنه ابتُدِع ابتداعاً من غير أن يكون مُبْدِعه ذا صفة أو صورة فيجعل تلك الصفة كلمةً فيه . فالعقل ليس بكلمة ولا فيه كلمة ، بل هو فاعل الكلم فى الأشياء لأنه ذو صفة وحلية . فإذا فعل الشىء أثر فيه من بعض صفاته شيئاً ، فيكون ذلك الأثر هو الكلمة الفاعلة فى الشىء .

— ٨ —

وينبغى للأول ألا[4] يكون كثيراً من جهة من الجهات ، وإلا كانت الكثرة التى فيه معلقة فى واحد آخر قبله . بل ينبغى أن يكون واحداً خيراً محضاً ، وأن يكون مبدعاً لشىء واحد خير ذى صورة خيرية : إما يكون أثراً من المبدع الأول ، وإما أن يكون أثر أثره . [١٢٢] فأثر المبدع هو العقل ، وأثر العقل هو الحياة ، والحياة هى عقل أيضاً ؛ كما أن أثر النار هو نار أيضاً . غير أنه ينبغى أن يكون فى الأثر ما فى المؤثر وما ليس[5] فيه . وذلك أن المؤثر الأول واحد وأثره العقل والعقل اثنان[6] لأنه مُبْتَدَع والمبتدَع بعد المُبْدَع . وأثر العقل : النفس . فنى العقل ما فى النفس . وفيها ما ليس فى العقل : وذلك أنها أكثر من

---

(١) راجع الجملة الأولى من هذه الفقرة فى التساع الخامس : ١ : ٧ س ٤٠ — س ٤٢ (حـ ٥ ص ٢٥ بريه) .

(٢) فأما المبدع الأول : مكررة فى المخطوط .

(٣) س : حيلة .

(٤) س : أن يكون .

(٥) أى : وزيادة عما فيه .

(٦) س : اثنين .

اثنين . فلذلك صارت النفس تميل وتتصرف . وتصرفها هو فكرتها : فلا يزال كل واحد من الصور يؤثر أثراً فيكون أثره أكثر منه ، إلى أن نأتى إلى أثر لايؤثر ألبتة . فأول الأوائل مؤثر لايتأثر ، وآخر الأشياء أثر لايؤثر ؛ وما بينهما مؤثرٌ ومؤثَّر : مؤثرٌ لما تحته ، ومؤثَّر مما فوقه . غير أن الأثر الأول ، وهو العقل ، يتحرك حركة عقلية مستوية لاعوج فيها ألبتة لأنه أثر من مؤثرٍ ساكن لايتحرك بشىء من الحركات ألبتة . — والأثر الثانى ، وهو النفس ، يتحرك حركة نفسانية مائلة قليلا ، لأنها من مؤثر متحرك . فلذلك [٢٢ ب] صارت النفس متفكرة . — والأثر الثالث هو الجرم الشريف الأول السماوى . وحركته حركة موضعية مستوية فى الموضع . وإنما صار يتحرك حركة موضعية لأنه مؤثر من متحرك مائل ، إلا أن حركته ليست بموضعية . — والأثر الرابع هو الأجرام الأرضية ، وحركتها حركة موضعية غير مستوية[١] فى الموضع والكيف ، فلذلك صارت تتضاد فى الموضع والقوى .

وكل الآثار معلق فى الفعل الأول ، وهو العقل . والعقل معلق فى الفاعل الأول . والفاعل الأول هو مبدعها كلها وحافظها — إلا أنه مبدع بعضها بلا توسط وبعضها بتوسط .

— ٩ —

وقال[٢] الشيخ اليونانى :

انبجاس العقل من الأوّل لشدّة قوته ، وسكونه لا لحركته ؛ لأن القوة الشديدة ينبجس منها إما شىء جوهرى : كالحرارة من النار والبرودة من الثلج ، أو عَرَضى كالرائحة من ذى الرائحة ، لأنه ما دام ثابتاً فتلك الرائحة [٢٩ ا] تنبثُّ منه .

— ١٠ —

قال الشيخ اليونانى :

البصر[٣] وسائر الحسائس لا تنال المحسوسَ إلا أن يكون بينها و بينه جرمٌ متوسّط .

(١) ص : المستوية .

(٢) لم ينشر هذه الفقرة روزنتال . وهى واردة فى المخطوط نفسه ورقة ٢٨ ب — ١٢٩ .

(٣) هذه الفقرة تناظر التساع الرابع : ٥ : ١ س ٣ — س ١٠ (٤ : ١٥٥ بريه) .

وذلك أن الحسّ إنما هو من حيّز النفس . والنفسُ إذا كانت فى المكان العقلى علمت الأشياء العقلية من غير أن تحتاج إلى شىء من الأجرام ؛ وإذا كانت فى العالم الحسى احتاجت [٩٤ ب] فى معرفة المحسوسات إلى الجسم . والنفس إذا اتحدت بالأشياء المحسوسة فإنما تنال معرفتها بالأشياء الشبيهة بها القوية على قبول الآثار المحسوسة ؛ فتحسُّ النفس الأشياء المحسوسة وتعرفها بتوسُّطٍ .

والبصر يدرك الألوان بمتوسط يقبــل أثر اللون أولا ثم يؤدّيه إلى البصر ؛ وإلا لم يَقْوَ البصرُ على نيل اللون ، وذلك أن البصر ألطف من المحسوس ذى اللون كثيراً ، والهواء ألطف من اللون قليلا ، أعنى أن الهواء أغلظ من البصر قليلا وألطف من المحسوس . فلما كان الهواء متوسطاً على هــذه الجهة قَبِل أثر المحسوس فأدّاه إلى الحسّ ، لأن الشىء إنما يؤثر فى الشىء الشبيه به الذى لم يباينه مباينة[١] بعيدة ، ولا يؤثر فى الشىء الذى كان مبايناً . فالهواء إذن يقبل أثر لون [١٩٥ ا] الجرم فيؤديه إلى البصر . فإذا أدّاه إليه تشبّه به البصر أيضاً وصار مثله[٢] يحسُّ إحساساً صحيحاً .

فإن قال قائل : فإن المبصر يحتاج إلى شىء متوسّط يكون بينه وبين المبصر إليه وإلا لم يبصره ، لأن المحسوس لا يصل إلى الحسّ إلا أن يسلك فى الهواء فيغيره ثم يصل بذلك التغيير إلى البصر — قلنا : فلسنا نرى كل سالك فى الهواء يغيِّر الهواء ، لـكنه ربما فَرَجَ[٣] الهواء فقط من غير أن يغيره كالحجر : فإنه إذا سقط من فوق وسلك فى الهواء فإنما يفرِجُ الهواء فقط ولا يغيره . فإن قال قائل : إن الحجر إذا سقطَ من العلو وانفرج له الهواء فإنما ذلك الانفراج أثرٌ من الآثار لأن الحجر يدفع الهواء دفعاً قوياً ، والهواء يندفع ، والاندفاع أثر ، فالهواء إذن يتأثر من الحجر . وكذلك النار : إذا سلـكت من الثقل إلى فوق فإنما تدفع الهواء فينفرج لها ، إلا أن انفراج الهواء من النار [٩٥ ب] أسرع من انفراجه من الحجر . قلنا : إن سلوك النار إلى فوق وسلوك الحجر إلى أسفل إنما يكون بانفراج الهواء ، وذلك أن الحجر يشق الهواء ويمر فيه سفلا وكذلك[٤] النار تشق الهواء وتمر

---

(١) ص : ينايبه منابية (!) — وقد أصلحه روزنتال هكذا : لم ينائه منائية بعيدة (!)
(٢) يصححه روزنتال بإضافة واو العطف : ويحس — ولا داعى لذلك .
(٣) فرج الشىء : فتحه .　　(٤) ص : فكذلك .

فيه علواً ، والشقُّ لايكون [إلا] بالدفع ، لـكنه يكون بأن الهواء ينفرج لجرم السالك فيه . فإذا انفرج وسلك السالك ، امتلأ أيضاً ورجع إلى الحال التى كان عليها بدءاً . فإن كان هكذا ، وكان الهواء إنما ينفرج للأجرام التى تمرُّ به فقط من غير أن يقبل شيئاً من آثارها ، فما الذى يمنعنا أن نقول إن صور الأشياء المحسوسة تسلك إلى البصر من غير أن ينفرج الهواء ، إلا أنها روحانية تسلك ولا تحتاج إلى فرجة الهواء ؟!

فإن قال : إن صورَ الأشياء المحسوسة إن لم تكن معلقة محمولة فى الهواء اضمحلت و بادت قبل أن تأتى البصر فلا يقع عليها البصر ألبتة فلذلك [١٩٦] صار الهواء يقبل صور الأشياء المحسوسة أولا ، ثم يقبلها بعد ذلك البصر بتوسط الهواء — قلنا : إن كنا نحن لانحس المحسوس(+ حتى ينفعل الهواء أولا ، لزم من ذلك أن نكون ننظر[1] الشىء من غير أن نلقى أبصارنا عليه لأنا إنما حسسنا بالهواء الذى يلينا لحسنا بحرارة النار ، فإن النار إذا كانت بعيدة منا لم تسخن أبداننا ، بل الهواء الذى يسخن أبداننا الهواء المحيط بنا القريب منا ، لأن الحرارة إنما تسخن الشىء بالملامسة ، فإن لم تلامسه لم تسخنه . فأما المُبصَر فلا يكون بالملامسة . والدليل على ذلك أنه إذا وضع المحسوس على العين ولامسها لم تبصره . لـكن ينبغى أن يكون الشىء الواقع تحت البصر بعيداً من البصرُ بعداً معتدلا ، وأن يكون[2] المتوسط بين البصر وبين المبصَر نيِّراً مضيئاً . و إنما احتاج البصر إلى الضياء لأن الهواء [٩٦ ب] المتوسط مظلم . فلو أن الهواء لم يكن مظلماً لم يحتج البصر إلى الضوء ، لأن الظلمة إنما هى حجاب بين المبصر والمبصر إليه ، فينبغى أن يزاح المانع بالضوء لينال البصرُ محسوسَه . وإنما صار البصر لايبصر الشىء إذا وُضع عليه لأن البصر والشىء المحسوس ظلان[3] ، فإذا وضع المحسوس على العين لم يره من أجل المُظِل الحادث منهما . والدليل على أن البصر يقع على المبصر إليه من غير أن ينفعل الهواء من صورة المحسوس الأشياء التى نراها بالليل كالنار والـكواكب : فإنا قد نرى النار وضوء الـكواكب بالليل . ولا يقدر أحد أن يقول إن ضوء النار والـكواكب يؤثر فى الهواء فيأتى أبصارنا . فإنه لو كان ذلك كذلك ، لما كان

(+) من هنا حتى آخر المعلم عليه بهذه العلامة لم ينشره روزنتال .

(١) ص : تنظر . (٢) ص : كان . (٣) ص : ظلالين .

الهواء مظلماً ، لأن النار كانت مضيئةً ونيّرة بصورتها التى صارت فيه . وربما استبانت النار [١٩٧ ا] بالليل من ثقب برج الديدبان ، والكواكب مستنيرة بالغيم (+) .

قال : والبصر لا يحتاج فى نيله المحسوس إلى الهواء المتوسط بينه وبين المحسوس ، بل إنما يحتاج إلى الضوء فقط فلما صار الضوء إنما قوامه بالهواء ، إلا أنه تمامه ؛ صار الهواء متوسطاً بين البصر وبين المحسوس بعرض .

— ١١ —

وقال[١] الشيخ اليونانى : الضوء كيفى . والكيفيات لا تقوم بأنفسها ، لكن فى غيرها ، لأن الكيفيات محمولة . فإن كان الضوء كيفيا والكيفية محمولة ، اضطر الضوء إلى أن يطلب له حاملا جِرْميّاً يكون فيه .

فأما[٢] فعل الضوء فإنما يكون من شىء آخر لا من حامل الضوء ؛ وفعل الشمس ، أعنى الضوء ، إنما هو حياة للجرم الصافى المستشف ، وهو ينبوع الضوء و بدؤه . وأما الضوء الكائن فى ظاهر أفق الجرم الصافى فإنما هو صنم للضوء الباطن ، وهو فعل ثان[٣] غير مفارق للفعل الأول .

— ١٢ —

وقال[٤] الشيخ : القوة النامية منبثة فى البدن كله ، فلذلك صارت أعضاء البدن كلها تلتذ وتألم . والشهوة مثل ذلك ، لأنها من حيز القوة النامية ، وليس عضو من أعضاء البدن إلا والشهوة راتبة فيه . والدليل على ذلك الأوجاع واللذات : فإن كل عضو قد يألم ويلتذ ، والألم واللذة من باب الشهوة . وذلك إذا [١٠٣ ا] نال العضو

---

(١) ورد فى المخطوط ورقة ١٠١ ا . ويناظر التساع الرابع ٥ : ٦ : س ١١ — س ١٣ (ج ٤ س ١٦٣ بريه) .

(٢) يناظر التساع الرابع : ٥ : ٧ س ١٣ — س ١٧ (ج ٤ ص ١٦٤ بريه) .

(٣) ص : ثانى .

(٤) فى المخطوط ورقة ١٠٢ ب — ويناظر التساع الرابع : ٤ : ٢٨ س ١٠ — س ١٣ (ج ٤ ص ١٣٠ بريه) .

شهوته التذ ؛ وإذا لم ينلها[١] وجد ألما لعدم تلك الشهوة .

فإن قال قائل : إن الأولين جعلوا موضع الشهوة الكبد — قلنا لهم[+] : إنما جعلوا ذلك لا من أجل أن الشهوة هناك فقط ، لكنه لما كانت القوة النامية تبدأ بفعلها من ذلك الموضع قالوا إنه موضع القوّة النامية والقوة الشهوانية . فالنفس إنما تبتدئ في فعل النماء والشهوة من الكبد ، ثم تبثّه في جميع الأعضاء للبدن . وقد قلنا في قوى النفس إنها ظلٌّ لها ، وظل النفس النامية والشهوانية إنما يبدأ من هذا العضو ، أعنى الكبد ، ثم ينبسط في جميع البدن . والغضب من حيز النفس النامية ، وذلك أن النفس النامية هي التي تصير البدن حسّاساً للأشياء المؤلمة وتجعل البدن ذا مِرّةٍ ودمٍ . وحيثما كانت الشهوة فهناك الغضب ؛ وحيثما كان الغضب فهناك الشهوة . والدليل على أن ذلك [١٠٣ ب] كذلك أهل القوة والقمع للشهوة المستعلين عليها ، فإنهم أيضاً أهل القوة على الغضب . فأما الذين استعبدتهم[٢] الشهوة وقهرتهم وغلبت عليهم فلذلك يغلب عليهم الغضب أيضاً فيكونون في سرعة الغضب وشدّته عليهم كأنهم السباع . وبدء الغضب الجسماني إنما يكون من قِبَل المرة والدم بسرعة حركتهما ، وذلك أنه إذا أَلِمَ البدن الكثير الدم والمِرّة ألماً هاج لذلك الدمُ والمِرّة ، فإذا هاجا حسّ الوهمُ بهيجانهما فأدّى ذلك إلى النفس وأعلمها ما نال البدن من ذلك الأذى . وإنما يؤدى الوهمُ إلى النفس الألمَ الداخل على البدن لتنهض النفس فتدفع عن البدن ذلك الشيء المؤلم . — وأول الغضب بدؤه من القوة البهيمية المِرّية ، ومنتهاه إلى النفس الناطقة . وأصحاب الدم الحار المغلىّ والمِرّة اللهيبية سريعٌ غضبهم ؛ والذين قليلةٌ مرّتهم فغائرةٌ دماؤهم ، والذين طباعهم[+] ...[٣] .

---

(١) ص : نيله .

(+) ما بين العلامتين لم ينشره روزنتال — مع أنه ورد في مجمل معناه في الموضع المشار إليه من التساعات .

(٢) ص : استبعد بهم .

(٣) بعد هذا بياض في النصف الأعلى من ١٠٤ ا فالكلام مبتور في المخطوط .

— ١٣ —

وقال الشيخ :

الخير المحض هو الأوّل الذى يفيض الخير [١١٣ ب] على الأشياء فيلبسها الخير مثله تُلبِس الشمسُ الأجسام نوراً تشرق به .

والخير الأول خير محض ، لا باضافةٍ إلى شىء آخر — لأنه ليس فوقه شىء آخر ، بل الأشياء كلها تحته ومنه تنال الخير . وهو فاعل ، إلاّ أن فعله العقل والحياة والنفس وسائر الأشياء التى فيها حياةٌ وعقل .

وكلما تباعد الشىء من الهيولى كان الخير فيه أكثر ، وكلما[١] دنا من الهيولى وصار فى حيزها كان الخير فيه أقل .

فإن قال قائل : إن الحياة ليست بخير لأنها مملوءة تَعَباً ونصباً وليست بذات راحة — قلنا[٢] : إن هذه الحياة ليست الحياة المحضة الخالصة ، لكنها الحياة الأرضية المستوية بالموت . فأما الحياة الخالصة السماوية فإنها ذات راحة ولذةٍ غير فانية ، وليس فيها شىء من التعب والنصب .

فإن قال قائل : فما الذى يفعل الآن الخيرُ الأول ؟ قلنا إنه[٣] [١١٤ ا] يحفظ جواهر هذه الأشياء وصورها ، ويجعل الجواهر العاقلة تعقل والجواهر الحية تحيا ، وذلك أنه يثبت فى الأشياء العقلية العقل وفى الأشياء الحية الحياة[٣] .

قال : والشر إنما يكون خيراً فى الأشياء الأخيرة التى لم تنل من الخير الأول شيئاً ألبتة . وكما أنه ليس فوق الخير الأول شىء آخر ، كذلك[٤] ليس تحت الأشياء الشرية شىء آخر ولا يَظُنَّنَّ ظان أن الشر الأخير ضدٌّ للخير الأول ، وذلك أنه ليس بينهما وسط . فالخير الأول إذن هو الذى لا ضد له . والخير إمّا ألا يكون موجوداً ، أو إن كان فإنه لا يكون له ضدٌّ ألبتة . ولا يمكن ألا يكون الخير موجوداً لأنه هو علة الأشياء .

---

(١) ص : فكلما .

(٢) من هنا حتى آخر الفقرة لم ينشره روزنتال .

(٣) ما بين الرقمين لم ينشره روزنتال .

(٤) ص : لذلك .

من كتاب منتخب « صوان الحكمة[1] »

مخطوط كوبريلي رقم ٩٠٢

— ١ —

(٣١ ا) ذيوجانس الكلبي : كان ذيوجانس هذا حكيماً[1] فاضلاً قد أخذ نفسه بالقَشَف[2] لا يقتنى شيئاً بتةً ولا يأوى إلى منزل ولم يكن فى ملكه شىء غير ما يوارى عورته ويستر بدنه . يأكل قوتَ يومٍ بيوم . وكان إذا جاع أكل الخبز أين وجده ليلاً كان أو نهاراً ، عند مَلِك كان أو سوقة لا يحتشم أحداً . وقيل إنه مرّ بخباز يخبز فأخذ من خبزه فأكل . ثم مر به فى الغد فوجده يخبز فتناوَلَ من خبزه ليأكل ، فقال له الخبّاز : قد أكلت أمس ! قال له : وآكل اليوم أيضاً لأنك تخبز فى كل يوم ، وأنا أجوع فى كل يومٍ .

وهو صاحب الشيخ اليونانى ومعلمه . والشيخ اليونانى هو صاحب الحكمة التى ظهرت منه فى كتبه المعروفة به . وليس هذا موضع ذكرها . فمن أحب أن يطالعها فليقرأه من تلك الكتب فإنها موجودة فيها .

— ٢ —

[٣٢ ا] الشيخ اليونانى :

ولما ذكرنا فى ابتداء هذا الكلام عن اختصاص الشيخ اليونانى بذيوجانس وكونه من تلامذته اتبعنا ذلك بتفصيل مشتمل على نُبَذٍ من [٣٢ ب] كلامه حسبما وُجِد وظُفِر به .

قيل له : ما بلغ من محبتك للعلم ؟ فقال له : إذا اغتممت فهو سلوتى ، وإذا ارتحتُ

---

(١) عن صورة شمسية فى دار الكتب المصرية رقم و ٢٦٦٣ .

(٢) قشف الرجل يقشف قشفاً وقشف قشافة : قذر جلده ولم يتعهد النظافة . رثت هيئته وساءت حاله وضاق عيشه ولوحته الشمس أو الفقر فتغير . وأصل القشف : خشونة العيش وشدته . تقشف الرجل بمعنى قشف .

فهو لذتى . وإذا فترت فهو هِزّتى . وإذا نشطت فهو عُدّتى . وإذا أظلم علىّ فهو ضيائى ونورى . وإذا انجلى عنى فهو نزهتى وسرورى .

وقال : النفس جوهرٌ كريم شريف ، يشبه دائرةً قد دارت على مركزها ، غير أنها(١) دائرةٌ لا بُعْد لها ، ومركزها هو العقل . وكذلك العقل هو دائرةٌ استدارت على مركزها ، وهو الخير الأول المحض . غير أنه وإن كان العقل والنفس دائرتين ، لكن دائرة العقل لاتتحرك أبداً ، بل هى ساكنة ذاتية شبيهةٌ بمركزها . وأما دائرة النفس فإنها تتحرك على مركزها وهو العقل . غير أن دائرة العقل ، وإن كانت شبيهة بجوهرها ، لكنها تتحرك حركة الاشتياق لأنها تشتاق إلى مركزها وهو الخير الأول . ومثلها دائرة النفس فإنها تتحرك حركة اشتياق أيضاً ، إلاّ أن فى حركتها ميلا ، لأنها تشتاق إلى العقل والخير الأول ، ولأن الذى هو — فوق كل أنٍّ . فأما دائرة هذا العالم فإنها دائرة تدور حول النفس وإليها تشتاق . وإنما تتحرك هذه الحركة الدائمة شوقاً إلى النفس كشوق النفس إلى العقل وشوق العقل إلى الخير المحض الأول ، لأن دائرة هذا العالم إنما هى جرمٌ ، والجرم يشتاق إلى الشىء الخارج منه ، ويحرص على أن يصير إليه فيعانقه فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركةً مستديرةً لأنه يطلب النفس من جميع النواحى لينالها فيستريح إليها ويسكن عندها .

وقال : ليس للمبدع الأول — جلّ وعلا — صورة ولا حلية مثل صور الأشياء العالية ولا مثل الصور التى فى العالم السفلى ولا قوة مثل قواها . لكنه فوق [٣٣ ا] كل صورة وكل حلية وكل قوة ، لأنه مبدع كل حلية وصورة حسنة بتوسُّط العقل . وذلك أن الشىء المكون إذا كان مكوناً فإنه من الواجب أن يكون شيئاً ما ، وأن تكون له حلية وصورة معاً . فأما المبدع الأول — جل وعلا — الذى لم يكونه أحد ولم يبدعه أحد فلا حلية ولا صورة له ، لأنه هو المصور الحق مبدعُ المويّات كلها .

وقال : المبدع الأول الحق ليس شيئاً(٢) من الأشياء ، وهو جميع الأشياء ، وليس الأشياء كلها ، لأن الأشياء منه .

(١) ص : إنما .
(٢) ص : شىء .

وقال : ما غيظى على الذين كذبوا على الأشخاص السماوية ذوات الزينة والحركات الموزونة والآثار الغريبة والأخبار العجيبة . ولكن غيظى على الذين كذبوا على ناظمها ومصرفها وناضدها : فإنهم افتروا عليه ونسبوا الباطل إليه وادعوا أنهم أبناؤه وأخياره وأحباؤه ؛ فأتوا نُكراً ، وكلفوا عباد الله عسراً ، وكان عاقبة أمرهم خسراً .

وقال : قد صدق أفاضل الأولين فى قولهم فى مالك الأشياء إنه الأشياء كلها ، لأنه هو علة كونها بأنه فقط ، وعلة شوقها إليه . وهو خلاف الأشياء كلها ، وليس فيه شىء مما أبدعها ألبتة . وذلك أنه لو كان فيه شىء لما كان هو علة الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، وكان العقل الأول واحداً من الأشياء ، فليس فيه إذن عقل .

وقال : الله أبدع الأشياء بأنِّه فقط ، وبأنه يعلمها ويحفظها ويدبرها ، لا بصفة من الصفات . وإذا وصفناه بالحسنات والفضائل كلها فإنما نعنى بذلك أنه علة الحسنات والفضائل ، وأنه إنما جعلها فى الصور وهو مبدعها .

وقال : إن الفاعل الأول — جل وعز — أبدع الأشياء كلها بغاية الحكمة [٣٣ ا] لا يقدر أحد أن ينال علل كونها ، ولم كانت على الحال التى الآن عليها ، ولا أن يعرفها كُنْه معرفتها ، ولم صارت الأرض فى الوسط ، ولم كانت مستديرة ولم تكن مستطيلة ولا منحرفة . فإنك لن تقدر أن تقول فى ذلك شيئا إلا أن تقول : كذلك كان ينبغى أن تكون الأرض مستديرة موضوعة فى الوسط ، وأن البارى — جلّ وعزّ — صيّرها وسطاً . وكذلك كان ينبغى أن تكون مستديرة ، موضوعة فى الوسط ، وهو موضعها الذى لا يمكن أن تكون إلاّ فيه . ولو فكَّرْتَ دهرك وروّيت فى شكل الأرض وسائر الاسطقسات ومواضعها وفى سائر الأشياء الجزئية ، ولِمَ كانت على الحال التى الآن عليها ولم تكن على خلافها — لم تكن تقدر على علم ذلك إلا بالتخمين والحَزْر . وأما العلّة القصوى التى من أجلها كانت الأشياء على ما هى عليه الآن فلن ينالها ولا يعرفها أحدٌ لأنها إنما كانت بغاية الحكمة الواسعة لكل حكمة . وذلك أن كل فاعل يفعل بروّية وفكر فإنه يفعل فعله لا بآنيته[1] ، لكن بفضل فيه . فلذلك لا يكون فعله غاية فى التقانة[2] والإحكام . وكل فاعل يفعل بلا روّية ولا فكر

---

(١) بالمدة فوق الألف فى المخطوط .　　(٢) ص : الثقافة — والتقانة : الإتقان .

فإنما يفعل بأنَّه فقط لا بفضلٍ فيه ، فلذلك يكون فعلُه فعلا محكما غاية فى الإتقان والحُسْن.

فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إن الفاعل الأول — جل وعزَّ — لا يحتاج فى إبداع الأشياء إلى روِيّة ولا فكر ، وذلك أنه ينال العلَل بلا قياس . فلذلك لا يروِّى فى إبداع الأشياء ، ولا يفكر فى نيل عِلَلها ومعرفتها ، بل يبدع الأشياء ويعلم عِلَلها قبل أن يروِّى فيها ويفكر . وذلك أن الروية والفكرة والعلل والعلم والبرهان والقنوع وسائر ما يشبه هذه الأشياء إنما كانت أجزاء [٣٤ ا] وهو الذى أبدعها . وكيف يستعين بها وهى لم تكن بعدُ ! وهذا محالٌ غير ممكن . والله أعلم بالصواب[١] .

---

(١) يتلو ذلك الفصل الخاص بثاوفرسطس .

من كتاب « فى علم ما بعد الطبيعة »

لعبد اللطيف بن يوسف البغدادى

عن المخطوط رقم ١٧٧ حكمة تيمور بدار الكتب المصرية

---

[١٤٧]

الفصل الحادى والعشرون

فى أثولوجيا ــ وهو علم الربوبية

قال الحكيم :

إن فى كلّ كثرةٍ الواحد موجود . وأخذ يبيّن ذلك بأقاويل مقنعة وحجج وثيقة . وذلك :

إن لم يكن الواحد فى شيء من الكثرات بحيث لا يوصف شيء منها ولا من أجزائها التى منها ائتلفت ــ بالواحدية ، كانت كلها كثرات فلم تنفصل كثرة عن كثرة ، ولم تقل عشرة واحدة ولا مائة واحدة ، ولا هذه المدينة غير هذه المدينة ، ولا زيد غير عمرو ، وكانت الأجزاء التى ائتلفت منها الكثرة كثرات أيضاً ، ويمر ذلك إلى غير نهاية ويكون كل واحدٍ من أجزاء العشرة وأجزاء زيدٍ محصورة ، وأجزاء أجزائها كثرات ، ويتمادى ذلك بغير نهاية ، ويلزم أن يكون الجزء أكثر من الكل لأن[1] كلية العشرة وكلية زيد محصورة ، والكثرات التى منها ائتلفت غير متناهية . وهذا ظاهر البُطْلان يمتنع أن يدخل فى الوهم فضلا عن الوجود . والكثرة إما مركبة من آحاد ، وإما من كثرات ، وإما من لا شيء . فإن كانت مركبة من لا شيء ، فالكثرة لا شيء ؛ وإن كانت مركبة من كثرات ، كان الجزء أكثر من الكل الذى تركب منه لأنّا لا نجد شيئاً أكثر من لا نهاية . فبقى أن يكون الواحد موجوداً فى كل كثرة ، وأن يكون الواحد قبل الكثرة وبه قوام الكثرة .

---

(١) ص : لئن .

والواحد إما أن يكون واحداً محضاً بقول مرسل ليس فيه شيء غير آنيته وهويته ، وإما أن يكون استفاد الواحدية باتصال ، أو اجتماع ، أو غير ذلك ؛ وهذا ليس بواحدٍ حق ، بل كثير ، والواحد فيه فليس بواحدٍ في ذاته ، لكن من أجل نيله الواحدية من غيره واستفادة إياه فتكون الأشياء كلها كل واحد منها واحد ، ولا واحد معها بوجهين مختلفين ، والعلّة الأولى هي الواحد فقط لا يشوبه شيء آخر ألبتة ، وأن كل كثرة معلولة منه ، وهو قبل كل كثرة ، ولا يخالط شيئاً من الكثرات بل هو علّتها . وكل واحد فإنما كان واحداً من أجل أنه استفاد منه وحدته باتصال أو باجتماع أو غير ذلك. وهذه كلها [١٤٨] آثارٌ وفِعلٌ من أفاعيله . فإذا كان الواحد في الأشياء أثراً وفعلا مستفاداً ، لم يكن واحدا بقولٍ مرسل . فأما الواحد الذي هو هو بذاته واحد فهو الواحد الحقّ المبين ، وهو الذي يفيد كل واحد واحديته[1] . وكل واحد سواه هو في ذاته كثرة ، وعن[2] الواحد الحق ينال واحديته . فإن السكون لا يقع على « أيسية » الشيء ، إنما يقع على « ليس الشيء » ، فإذا صار « أيساً » فقد صار واحداً مستفاداً من شيء هو « أيس » ، والشيء لا يخرج نفسه من « ليس » ويجعلها « أيساً » ، فلا بد من أن يتقدمها « أيس » لم يكن « ليساً » في وقت من الأوقات ولم يستفد كونه أيساً من غيره .

ونقول : إن كل كثرة فهي بعد الواحد . فإن وجدت كثرة قبل الواحد ، كان الواحد من كثراتٍ ولم تكن الكثرة من وحدات . وهذا ممتنع . فإذن لا تكون كثرةٌ ما قبل الواحد ، إلاّ أن يكون واحداً بالعَرَض مثل مدينة واحدة وإنسانٍ واحد . فلا محالة إذن أن الواحد موجود في طبيعة الكثرة : وإذا كان الواحد الذي هو واحدٌ بذاته قبل الكثرة كانت الكثرة بعد الواحد لامحالة . فالواحد قبل الكثرة وفيها : أما قبلها فالواحد الحق الذي منه انبثاث الوحدات والكثرة ، وأما فيها : فالأجزاء التي منها تركب الكثرة تنبثُّ من الواحد ، والواحد هو العلّة الأولى ، والكثرة هي المعلول منه .

فالواحد هو واحدٌ من جهة الذات لا كثرة فيه ألبتة . وأما من جهة العلّة فهو لا واحد لأنه يتكثر من جهة معلولاته ، وكذلك الكثرة هي كثرة في ذاتها . وأمّا من جهة علّتها الواحدة

---

(١) ص : وحديته .   (٢) ص : وإن .

فهى واحدة . فعلى هذا التفسير يشارك الواحدُ الـكثرةَ ، والـكثيرُ الواحدَ .

ونقول : إن كل كثرة فهى مؤلّفة : إمّا من وحدات ، وإمّا من كثرات . وكيفما كان ، فلا بُدَّ لها من مؤلِّف خارج عنها : فإن كان المؤلَّف كثرة ، احتاج إلى مؤلِّف . ولا يمكن أن يكون المؤلِّف لا شيء ، لأن لا شيء لا يؤلِّف الشيء ؛ ولا أن يكون كثيراً . فبقى أن يكون المؤلِّف الجامع للأشياء الـكثيرة واحداً لا يخالط الـكثرة ، وهو قبل الـكثرة وعلّتها .

وإذ قد تبين أن الواحد قبل الـكثرة كلها ، وأنها بأسرها بعده وأن الـكثرة على المراتب بعضها أشدُّ كثرةً من بعض، فما كان منها أقل كثرةً فهو أقرب إلى طبيعة الواحد ، وما كان منها أكثر كثرةً فهو أبعد من طبيعة الواحد . والقريب إلى طبيعة الواحد علّةٌ لـكثرة كثيرة أكثر مما هو عليه من الـكثرة ، والبعيد عن طبيعة الواحد معلولٌ لـكثرات قبله ؛ ولضعف قوّته وبعده عن الواحد يكون انفعاله أكثر وأضعف قوةً وأقلّ فعلاً وأكثر انفعالاً .

والجواهر السمائية أقلّ منها كثرة وأقوى قوةً وأكثر فعلاً وأقل انفعالاً ، ثم الجواهر النفسانية تقلُّ كثرةً ثم [١٤٩] الجواهر العقلية قليلة الـكثرة جداً حتى تكاد تتوحّد .

ثم العلّة الأولى ، الذى هو واحدٌ فقط ، لا تخالطه كثرةٌ بوجهٍ من الوجوه فلذلك هو واحدٌ حقٌّ وفردٌ محضٌ . والضعف كله والتناهى إنما يأتى من قِبَل الـكثرة : فما هو خالص الوحدانية فإنه غير متناهى القوة . وأما ما لا نهاية لقوته فله الديمومية والسرمد ، وله حياة لا تنقضى ، ونورٌ لا يخمد ، وضياء لا يخبو ، وذاتٌ لا تفنى ، وهيئةٌ لا تبلى ، وفعل لا ينقضى . وقوته لا نهاية لها : لا لحال عظمته فإن الهوية الحق لا عِظَم لها لأنها مبسوطةٌ لا تنقسم ، ولا لحال كثرته لأنه واحد فقط لا يتجزأ ولا غاية له فإن القوة التى تتجزّأ ضعيفة ذات غاية متناهية ؛ والقوى القابلة للتجزئة متناهية ، والأشياء البعيدة من الواحد متناهية لأجل قبولها القسمة والتجزىء .

وكل قوةٍ فإما أن تكون تامّة أو ناقصة . فالقوة التامَّة تفعل الأشياء بذاتها ، والقوة الناقصة لا تقدر أن تفعل شيئاً إلا بمعونة . فالعلة الأولى هى الفاعلة لجميع الأشياء ، ولا تحتاج إلى فاعلٍ آخر بالفعل . والقوة الناقصة هى التى لا تقوى على الفعل إلاّ بفاعلٍ آخر يظهر

فعلها . وهذه القوة هى الطبيعة : فإنها لا تفعل إلاّ بحركةٍ ، والحركة فيها من العلة الأولى . وكل علّة فإما متناهية ، وإما غير متناهية . فالقوة المتناهية تستمد من القوة التى لا تتناهى ، والقوة المتناهية هى التى تحت الزمان ، وأما القوة التى لم تكن قطُّ فى زمان فإنها لا تتناهى ؛ غير أن لا نهايةلها زمانية . وأما القوة الأولى فهى لا نهاية حقًّا ومنها ينبثُّ لأن نهايتها فى الأشياء التى تتناهى ؛ وهى علة كل لا نهاية وكل علة لا تتحرك ، فإن الشىء الصادر عنها يصدر بغير استحالة ولا تغيّر ؛ فأما ما كان من علة متحركة فكونُه باستحالةٍ وتغيُّر .

فما كان من العلة الأولىٰ لم يكن عن استحالة ، إنما كان من لا شىء . وما كان من العلة الثانية ، أعنى الطبيعة ، فَكَوْنُه عن استحالة شىء آخر قبله شِبْه الهيولى الثانية ، وهى الجواهر التى تحت الكون والفساد . فأمّا الهيولى الأولى فساكنةٌ غير متحركة ولا منتقلة لأنّها عن العلة الأولىٰ . فالمعلول أبداً مناسِبٌ لعلته . فكل علة قريبة من العلة الأولى فهى أقلُّ تكثراً وأكثر معلولات وأقوى وأعم لقربها من العلة القصوى . وما كان من العلل معلولات قليلة يسيرة فهى أبعد من العلة القصوى وأقلُّ توحداً وأضعف <من> الأولى القابلة[1] لجميع الأشياء .

والفاعل الأول والعلة القُصْوى إنما هو هوية فقط . لا يخالطه شىء من الصفات ألبتة ؛ ولا يُطْلَق « كل » ولا « كلية » ولا « صورة » <عليه> : فإن الصورة هى التى تنفصل فى أشخاصٍ كثيرة ، والشخص هو كلٌّ ما ، وليس كلياً ولا صورة ؛ والجميع يقال له هوية .
[١٥٠] فالهوية أكثر عموماً من الكل ، والكل أكثر عموماً من الصورة : فالكل يتوسط بين الصورة وبين الهويّة . والعدمُ داخلٌ فى الهويّة ، لأجل قوة الهيولى فإنها تقوى على إحداثِ عدمِ صورةِ الشىء .

فاتضح من هذا كله أن العلة الأولى هى هوية فقط ، لا تنعت لا بـ « الكل » ولا بـ « الصورة » . ولما كان ذاته مكشوفةً لذاته ، كان[2] عالما لذاته بذاته ، وكان العلم والمعلوم واحداً معاً لأنه هو فقط واحدٌ بالعدد وليس فوقه معلومٌ آخر يريد أن يعلمه ؛ وأما

(١) ص : القابل . (٢) ص : وكان .

سائر الأشياء ذوات العلم فكلٌّ واحدٍ منها يعلم ذاته ويعلم ما فوقه . وإذا علم ما فوقه علم العلة ، والعللُ كلها عقلية لاحسّية ، فيكون علمه بما فوقه علماً عقلياً . وإذا علم مافوقه فقد عَلِم ذاته . فأما العالم الأوّل فليس فوقه شيء ، فلذلك صار هو العلم والمعلوم معاً . وجميع الأشياء العلامة فكلٌّ واحد منها يعلم ما فوقه ويعلم ذاته ، فلا يكون العالم والمعلوم فيها واحداً معاً .

ونقول : إن كل ما كان مجهولاً عند ذوى العلم كان عند ما فوقه منهم معلوماً . فما يغيب عن بعض يعرفه بعض ، حتى يُنْتَهىٰ إلى العالم الأول فيسقط عنه الغيب وتكون المعلومات بأسْرها لديه شهادةً . — وليس علمه بالأشياء بصفةٍ من الصفات كسائر الأشياء ذوات العلم ، بل يعلم الأشياء بأنّه فقط ، وهو العلم الأول الكامل ، وهو علة كل علم لذوى العلم .

ونقول: إن كل شَرْحٍ ونظامٍ فإنما يبتدئ من الواحد وينتهى إلى كثرة ملائمةٍ لذلك الواحد . وكل كثرةٍ فإنها تنتهى إلى الواحد . فالواحد إذن مبدأ ومَدْرَجٌ للكثرة الملائمة ، وترتقى كل كثرةٍ إلى علة واحدة تعمّ الأشياء المتجانسة . فأما بعض أجزاء الكثرة فخاصٌّ بها لا يعمّ الكثرة .

وكل شرح ونظام فى الكثرة فإنما يأتيها من حاشية واحدة ، أعنى من حاشية الوحدة . فالواحد قبل الكثرة ، ويعطى كلَّ واحدٍ مما تحتها حده . ولا تزال الكثرات ترتقى إلى الواحد مرةً بعد أخرى حتى تنتهى إلى الواحد الذى هو علة الجميع ومنه تنبعث وهو الذى ينظمها ويشرحها . فالواحد والكثرة توجد فى طبيعة الجرم ، وتنتهى إلى الجرم الأول .

والواحد والكثرة فى جوهر النفس ، لأن مبدأ الأنفس من النفس الأولى الواحدة والواحد والكثرة توجد فى الجواهر العقلية ، لأن جوهر العقل واحد . والجواهر الكثيرة انبعثت منه .

فالواحد قبل الأشياء كلها : الجسمانية والنفسانية والعقلية . وكل الوحديات[1] ترجع

---

(١) كذا : ولعل صوابه : الوحدات .

إلى الواحد الأول الحق المبين . فالوحدات بعد الواحد الحق ؛ والعقلية بعد العقل الأول ؛ والنفوس بعد النفس الأولىٰ ؛ والطبيعة الـكثيرة بعد طبيعة الـكل .

ويظهر من هذا كله أن هاهنا أشياء ليست هيولانية ، لـكنها صورة فقط ؛ وأن هاهنا [١٥١] شيئاً آخَر لاهيولى له ولا صورة ، وإنما هو هوية فقط ، وهو الواحد الحق الذى ليس فوقه شىء آخر ، وهو علة كل علة . فتـكون الأشياء ثلاثة أصناف :

أحدها : هيولى مع صورة ، فتـكون آنيته صورة هيولانية ؛

والثانى : صورة فقط ، فتكون آنيته — يعنى تكون صورته آنيته ، لأن[1] هيولاه صورة بغير هيولى ؛

والثالث : أن يكون الشىء أَنَّه فقط ، فتكون آنيته غير هيولانية وغير صورة ، وهو العلّة الأولى التى ليس فوقها شىء .

فقد ظهر لنا من هذه البحوث صورٌ روحانية لاهيولى لها . ونحن نأخذ فى بيان ذلك بوجوهٍ أخرى فنقول :

إن وجدنا فعلا من الأفعال مفارقاً للأجرام فلا محالة أن الجوهر الذى فعل ذلك الفعل أحرى أن يكون مفارقاً للأجرام : فالفعل < و > الذى كان منه الفعل لايحتاجان إلى الجرم ألبتة لأن الجوهر الجزئى لايفعل فعله إلا بمماسّة . فإذا وجدنا جوهراً فعل فعلا بغير مماسّة فهو بعيدٌ من الجرم . وكل ما كان محرِّكاً لذاته فهو راجع إلى ذاته ويكون المحرك < و > المتحرك واحداً . والمحرك لذاته إما أن يكون بعضه محرّكاً وبعضه متحركاً ؛ وإما أن يكون بعضه محركاً وكلُّه متحركاً . وأما إن كان بعضه محرِّكا وبعضه متحركا لم يكن محرِّكا لذاته لأنه ليس من أشياء متحركة بذاتها ؛ وكذا إن كان كله متحركا وبعضه محركا أو بالعكس ، لم يكن فى شىء محرِّكا ومتحركا معاً . فإن أُلْفِي شىء واحد محركا ومتحركا ، كان لا محالة له فعل حركته لذاته وإلى ذاته ، إذ كان محركا لذاته . وحيث يكون فعله يكون رجوعه إلى هناك . فإذاً كلُّ ماحرك ذاته فهو راجع إلى ذاته كرجوع الـكل إلى الـكل . والأشياء التى هى

---

(١) ص : لا .

كذلك هى صورٌ فقط ليس فيها شىء من الهيولى ألبتة . وكل ما هو جزئى فلا يمكن أن يرجع إلى ذاته ، فإن الرجوع إلى الذات هو أن يكون الراجع والمرجوع إليه واحداً غير مختلف . وهذا لا يمكن فى الأجرام المختلفة المواضع والأوضاع ، فإن كل جزء له وضع من الوضع الآخر ووضع خاصّ فلا يمكن لذلك أن يرجع إلى ذاته ، فهو روحانىٌّ لا جِرْمىّ ، ولا يقبل القسمة ولا التجزىء . وكذلك كل ما لا يمكن أن يفارق الجرم لم يمكن أن يكون فعله مفارقاً للجرم ، وإلا كان الفعل أكثر من الجوهر . فإذن الفعل أحوج إلى لزوم الجرم من فاعله . وكل جرم فمن شأنه الانفعال والتجزئة ، وكل صورة فمن شأنها الفعل . وربما لا تفعل لاتصالها بالجرم ، كما أن الجرم ربما فعل لاتصاله بالصورة . وبقولٍ مطلق : لا يكون شىء من الأشياء فاعلا إلا ما ليس بجرم . وأما الجرم فلا يفعل شيئاً إنما يقبل الانفعال والتجزئة فقط . وإذا فعل الجرم فليس يفعل بما هو جرم ، بل بقوة فيه . والقوة [١٥٢] تقبل الانقسام والتجزئة لاتصاله بالجرم . وهى فى ذاتها إنما شأنها الفعل والتأثير فقط .

وكل مكوَّن فإنما يكون من قوتين إحداها[1] تامة والأخرى ناقصة إنما هى متهيئة للفعل فقط ، والتامة هى الفاعلة . والفاعل إنما يفعل الشىء الذى فيه قوة الانفعال ، لا أى شىء اتفق . وللعالم[2] هوية وشرحٌ ونظام لا يفوقه فى ذلك شىء ؛ وبعضه مرتبط ببعض متصل به اتصال نظم وثيق[3] مابين مفيد ، ومستفيد ، ومدبِّر . وللفيد إما أن يفيد ويحدث جوهر الشىء ، وإما أن يفيد تحسينه وتكميله . والعالم مدبَّرٌ بالوجهين جميعاً ، فالأجرام السماوية الشريفة ذات النظام والثبات والدوام فإن مبدعها ومزينها ومكملها هو حافظ بنيتها وكمالها ودوامها ، وهو المبدع الأول . وأما العالم الأسفل الواقع تحت الكون والفساد فإنه يحتاج فى تدبيره وشرحه إلى الأجرام السماوية ويستديم ثباته بالصورة لا بالعدد .

والمبدأ الأول هو علة هويات العالم بأسرها ، وعلة زينة العالم السماوى . فأما عالم الكون فعلة دوامه وزينته ذلك الجرم الشريف . فكل جزء من أجزاء العالم كانت هويته وصورته منها ، ولم تكن صورته من استحالة صورة أخرى ، فذلك الجزء جزء من الفاعل

---

(١) ص : إحداهما .
(٢) ص : والعلم .
(٣) ص : وانيق (!)

الأول بغير متوسّط ؛ وهو مدبره وحافظه . وكل جزء من العالم لم تكن صورته مع هويته ، وإنما كانت باستحالة صورة أخرى ، فذلك الجزء كوّنه الفاعلُ الأول بتوسُّط الطبيعة ، والطبيعة هى القيمة على تزيينه ، وتحفظ نظامه . ونعنى بالطبيعة قوى الأجرام السماوية المنبعثة منها فى عالم الكون . فالأجرام السماوية تفيض قواها أولاً أولاً على الأجرام المبسوطة ، ثم على المركبات . وما كان من البسائط قريباً منها مجاوراً كان الفيض عليه أكثر وأقوى . وبحركات الأجرام السماوية صارت حركاتُ هذه الأجرام إلى مواضعها الملائمة لها حركات مستقيمة . وبهذه الحركات يصير كل واحدٍ منها إلى تمامه وكماله . ففى كل واحدٍ منها قوتان : إحداها[1] من الجرم الأول ، والأخرى من ذاتها . وأما المركبات[2] ففيها ثلاث قوى : قوة من الجرم السماوى ، وقوة من الأجرام المبسوطة ، وقوة من ذواتها . ولذلك صارت المركبات أفضل وأكرم من البسائط ، وإن كانت منها . فإن البسائط أربع ازدوجَتْ ، أفاض عليها الجرم الشريف من قوته فحدث فيها ما لم يكن فى بسائطها . وتختلف المركبات بحسب هذه القوة التى تصل إليها بالأكثر والأقل ، وذلك بحسب قبولها واستعدادها . وذلك كله بقصد وشرح : فيكون النّامى أولاً ، ثم الحيوان ، ثم ذو العقل والنطق . وكل متقدم [١٥٣] منزلتُه منزلة الهيولى للمتأخر . والبسائط الأولى كالهيولى للجرم الشريف : تقبل منه الصُّوَر المختلفة بحسب حركاته المختلفة وبحسب القرب والبعد : فالقريب جداً يعطيه صورة الحرارة واليبس ، والبعيد جداً يعطيه صورة البرودة واليبس ، وما بينهما يعطيه صورة الحرارة والرطوبة ، أو صورة البرودة والرطوبة . فحصل فيها التضادُّ بحسب القرب والبعد ، واختلفت فى الفعل والانفعال . والقريب من الجرم الشريف يكون الفعل فيه أكثر من الانفعال ، والبعيد يكون الانفعال وقبول الآثار فيه أكثر من الفعل .

وأما الأجرام المركبة من أجرام العناصر واستحالتها ، فإنما صارت كذلك من أجل ما فيها من كثرة القوة المختلفة ، واختلت صُوَرُها من أجل القوة السماوية التى صارت فيها

(١) ص : إحدهما .   (٢) ص : ففيه .

عند امتزاجها واستحالتها . والصورة هي علة وجود الهيولى بالفعل ؛ وأما الأعراض المحمولة فليست تجعل الهيولى بالفعل ، وليست جزءاً من الجوهر ، كما أن الصورة جزء . فلذلك ليست الصورة محمولة ، بل هي مقوِّمة . فإن الجوهر ليس هو من هيولى فقط ، بل من هيولى وصورة ، فهما جزآه . والأعراض لاحقة ومحمولة ، وإن كان المحلّ لا يخلو منها : فإن الشيء لا يكون محمولا إلا أن يكون الحامل موجوداً بالفعل . وأما الصورة فإنها هي التي تجعل الهيولى موجودةً بالفعل ، ولولاها لم يكن للهيولى وجودٌ بالفعل . فنفس الإنسان وسائر الصور جزء من الجوهر لا محمول في الجوهر . وإذا عدمت الصورة باد الجوهرُ ، وإذا عَدِمَتْ الأعراض لم يَبِدْ الجوهر . والهيولى بدون الصورة لا تقبل شيئاً من المحمولات ، فإذا اجتمعت مع الصورة قبلت حينئذ وحملت . والهيولى لا تعرّى من الصُّوَر كلها ، بل تتعاقب عليها الصور تعاقباً دائماً ، فلا تخلو من واحدٍ منها بالفعل ، فلذلك تكون الهيولى موجودة بالفعل دائماً . ولما كان الهيولى قابلاً لجميع الصُّوَر ، كانت الصورة التي ليست فيه بَعْدُ هو فيه بالعدم . فإذا استحال إليها قيل إنه استحال من عدمها ، إذ فيه قوةٌ على قبولها والقوة على قبول الصورة هي[1] عدم تلك الصورة ؛ فلذلك كل مكون إنما يتكوّن من عدمه . وبدء كل مكوَّن هو العدم ، ولكن بالعرض : فإن الحار يكون من لا — حارّ ، لا من لا — أبيض[2] ، والأبيض من لا — أبيض لا من لا — حار . فالشيء مستحيلٌ من عدم الحرارة إلى الحرارة . فإذاً الهيولى تستحيل من عدم الشيء إلى وجوده ، من القوة إلى الفعل . فإذا كان في الهيولى صورةٌ ما ، كان فيها عدم ضدِّها : مثلاً إذا كان فيها ضوء الحرارة ففيها عدم البرودة ، والبرودة ضد الحرارة ؛ فإذا استحالت الهيولى من الحرارة إلى البرودة فقد استحالت من الضد إلى ضده ، [١٥٤] واستحالت من عدم الضد إلى وجوده ، أي استحالت من القوة إلى الفعل .

فتبيّن من ذلك كله أن كل مكوَّن فإنه يستحيل من عدمه ومن ضدّه معاً ، وإن كان العدمُ غير الضد . وعلى هذا يظهر أنه لا يمكن أن يكون شيء من لا شيء بالقوة ، ولا من شيء بالفعل ، ولا يكون الشيء من شيء بالقوة لا من شيء بالفعل : فإن السنبلة تكون

---

(١) ص : هو .   (٢) ص : من الحار لا من الأبيض .

من الحبّة التى هى سنبلة بالقوة وليست الحبة سنبلة بالفعل . فإن الطبيعة تفعل الشىء من عدَمه ، وَعَدَمُ ذلك الشىء موجودٌ غير مفقود . فإذا وُجِد الشىء بالفعل ارتفع ذلك العدمُ من هيولاه : فإن الهيولى جميع الصُّوَر بالقوة وفيها عدمها ، سوى الصُّوَر الموجودة الآن التى بالفعل . فالهيولى قابِلٌ وحاملٌ لجميع الصُّوَر .

والفاعل الأول فيه جميعُ الصُّوَر ، أى أنه قوىٌّ على جميعها ، وهو فى قدرَة الفاعل الأوّل ، قادر عليه قبل أن يفعله . فالكائن يوصف بالإمكان من جهة تهيُّؤ الهيولى للقبول ومن جهة قدرة الفاعل عليه . فالقادر يقدر أن يفعل الشىء ، والهيولى تقدر أن تقبله : فإن وجود السرير يمكن فى الخشب لأنه قابل ، وفى النجّار لأنه فاعل . وكما أن النجّار له قدرةٌ على إيجاد شكل السرير فى الخشب ، وليس له قدرةٌ على إيجاد الخشب ، كذلك الطبيعة : لها قدرةٌ على إيجاد الصُّوَر ، وليس لها قدرةٌ على إيجاد الهيولى . إنما الفاعل الأوّل فاعل للهيولى والصورة جميعاً .

الفصل الثانى والعشرون

فى أثولوجيا[1] أيضا

إن[2] العقل هو الأشياء كلها ، إلا أنه بنوع كلى . فإذا عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها . وإذا ألقى بصره على ذاته يكون قد أحاط بجميع الأشياء التى دونه . وهذا معنى قول الحكيم : إن الله خلق العقل وبذر[3] فيه جميع الأشياء ، فلذلك هو ساكن ثابت لا يتحرك ، لأن جميع ما يتكمل به هو فيه وعنده . والحركة إنما تكون لشىء خارج ، وبالحركة يحصل . وهذا صفة النفس : فالنفس[4] تتحرك على شىء ساكن غير متحرك ، وهو العقل ؛ وإنما له حركة أشبه شىء بالسكون عند ما يروم علم علته الأولى ، وحينئذ يتحرك حركة مستوية ، وهى حركة بنوع سكون ، لأنها ثابتة بحال واحد ؛ ولذلك هو أَخْضَعُ الخلائق وأشدُّها إعظاماً له وإجلالاً .

وحركة العقل ليست استحالة وانفعالا ولا نُقْلة وَزَوْلاً ، فإن[5] تلك الحركات من غير إلى غير ، وحركة العقل منه وإليه ، فلذلك كانت حركته[6] بنوع سكون ، وسكونه بنوع حركة . وأما النفس فلها حركة ، وخاصة إذا اتصلت بالحواس وأخذت منها معارفها . وبقاء الأشياء بالنفس ، وبقاء النفس بالعقل ، وبقاء العقل بالعلة الأولى . والعقل أول[7] مُبْدَعات العلة الأولى [١٥٥] وبوساطة العقل اخترعت النفس ، وبوساطة النفس خُلِقَتْ الطبيعة . وبهذه الوسائط وُجِدَتْ أجرام الكل ، وعن هذه الأجرام يكون الكون والفساد .

ونقول[8] : إن أفعال الأجرام بقوىً ليست بأجرامٍ . وهذه القوى هى التى تفعل الأفعال

---

(١) يناظر ص ٣٢ س ١٩ وما يليها .

(٢) يناظر ص ٣٣ س ١٦ وما يليها .

(٣) هذه العبارة أقرب إلى ما ورد فى الرواية الثانية ، راجع فى التصدير العام الشذرة الأولى ص (١٢)

(٤) كذا فى المخطوط .

(٥) ص : نان (!)

(٦) ص : حركة .

(٧) ص ص : الأول .

(٨) هذا تلخيص لما ورد فى أوائل الميمر الثالث ، راجع ص ٤٥ وما يليها .

العجيبة . والدليل على أن القُوَى ليست بأجرام أن الكيفية غير الكمية ، ولهذا ينقص الجسم فى كميته إذا قُسِّم ولا ينقص فى كيفيته : فإن الحلاوة التى فى رطل العسل هى الحلاوة التى فى نصفه أو فى ربعه . ولو كانت القوة جرماً لكانت القوى الشديدة ذوات أعظام < كبار > ، والقوى الضعيفة ذوات أعظام صغار . ونحن نجد الأمر بخلاف ذلك : فقد تكون الجثة لطيفة وقوتها شديدة . وإنما يهلك الحيوان إذا نزف دمه لأن الدم علة هيولانية وأما النفس فعلّة فاعلةٌ . فإذا فنيت[1] الهيولى لم تجد النفس مادة تقيم بها حياة الحيوان ، فحينئذ تهلك . وليس ذلك لأن الدم هو النفس كما توهَّم قومٌ .

وليست النفس ممازَجة بالبدن كامتزاج الماء والشراب . ولو كان الأمر كذلك ، لكانت النفس فى البدن بالقوة[2] لا بالفعل : كالحال فى أخلاط البدن وعناصره ، فإنها بالقوة[2] ، فإن الجرم إذا امتزج فى الجرم لم يَبقَ واحدٌ منهما على حاله .

ونقول : إن[3] الله سبحانه أوجد آنيات الأشياء وصُوَرَها . غير أنه يُوجد بعض الصور بغير توسُّط ، وبعضها بتوسُّط ، لأنه هو وحده حقٌّ بالفعل المحض . فإذا فعل فإنما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة . — وأما العقل ، فإنه وإن كان بالفعل هو ما هو فإنه ينال قوّته مما فوقه ، ويحرص أن يتشبّه بالفاعل الأول المحض الذى هو فعلٌ محض . فإذا أراد أن يفعل فعلاً نظر إلى ما فوقه فيفعل فعله فى غاية النقاء[4] والفضيلة . — وكذا النفس : إذا إرادت أن تفعل فعلا ما نظرت إلى العقل . — والطبيعة تنظر إلى النفس . وهى قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وبعد النفس ، والنفس بعد العقل ، والعقل بعد الواحد الحق .

وقد[5] أخطأ من ظن أن النفس هى ائتلاف الأخلاط وامتزاجها على نِسَب مخصوصة كائتلاف أوتار العود ، وبئس ما ظنّوا ! فإن النفس هى التى تفعل الائتلاف فى أنواع النسب ، وهى القيّمة على البدن ، وتمنعه عن كثير من الأفعال الدنية البدنيّة . وأما الائتلاف فلا يفعل شيئاً من ذلك ، ولا يأمر ولا ينهى ؛ والائتلاف لا يفعل سوى الصحّة ، ولا يفعل

---

(١) ص : فنت

(٢) ص : فى القوة .

(٣) يناظر ص ٥١ س ١٠ وما يليه .

(٤) ص : البقا .

(٥) يناظر ص ٥٢ س ١٢ وما يليه .

الحسّ والخيال والوهم والعقلَ . والائتلاف عَرَضٌ ، والنفس جوهر ، والائتلاف انفعال يحتاج إلى مؤلِّف والعناصر لا تؤلِّف نفسها ، فالنفس بالبدن بمنزلة الموسيقار يؤلف الأوتار . وكذلك النفس هى التى تفعل تأليف البدن ، فمن يَقُلْ إن التأليف هو النفس [١٥٦] بمنزلة من يقول إن تأليف الأوتار هو الموسيقار ، ومن يَقُلْ[1] إن العناصر هى التى ألّفت نفسها بمنزلة من يقول إن الأوتار هى التى ألّفَتْ نفسها .

وأما النفس فكمالٌ لجسمٍ طبيعىّ ذى حياةٍ بالقوة ، أى هى مكمّلة له ومتمّمة له .

ونقول[2] : مَنْ قَدَر على خَلْع بدنه وتسكين وسواسه ومنع تأثيرات الأمور — قَدَر أن يرتقى بعقله إلى العالم الأعلى ورأى بهاءه وسناه ، وشاهد جماله وبهاه ؛ ويعرف الذى فوق العقل الذى هو نور الإنسان وحُسْنُ كل حَسَن ووجودُ كل وجودٍ ؛ الحق المحض ، والجُودُ البَحْتُ الذى هو هو ، وكل ما سواه فمن هويته تَهَوَّى : فهويته هوية جميع الهويات ، ولذلك يتحرك كل شىء شوقاً إليه شوقاً طبيعياً ، وعشقاً ذاتياً . فكل شىء يتحرك دائماً نحوه بطبيعته الخاصية به وصورته المقدّرة له . وتلك الحركة قوامه ، كما أن تحركه لقبول الانطباع — وجوده . فمن قوام كل شىء نبع وجوده : فما كان وجوده بالحركة فقوامه بالحركة . فالحركة إذن استكمالُ صورته ، وتمامُ ذاته .

واعلم[3] أن الصور التى يحدثها الصانع فى الحجر أو الخشب هى فى الصناعة أحسن منها وأفضل وأبقى وأصفى منها فى المصنوع . وصورة الصناعة لم تنتقل إلى المصنوع ، بل هى ثابتة . ويأتى منها إلى المصنوع — بتوسط الصانع — صورة هى أدنى وأقلّ حُسْناً ؛ وليست حينئذ محضة على ما أرادت الصناعة ، لكنها فى الحجر والخشب على نحو قبولها أثر الصنعة . فالصورة فى الحجر حسنةٌ نقية ، لكنها فى الصانع أحسن وأتقَنُ وأشدُّ تحققاً ، لأن الصورة إذا انطبعت فى الهيولى قلّ حُسْنُها . فإن الصورة إذا انتقلت من حامل إلى حامل ضعفت ، وكذلك إذا صارت فى قوة أخرى ضعفت . والحُسْن إذا مثل فى شىء قلّ حسنُه ، وبالجملة :

---

(١) ص : يقول — ويصح أيضاً .

(٢) يناظر أول الميمر الرابع ، ص ٥٦ س ٤ وما يليه .

(٣) يناظر ص ٥٧ س ٧ وما يليه .

كل فاعل فهو أفضل من المفعول ، لأنه غالب وذلك مغلوب ؛ وكل مثال فهو أفضل مما هو مثالٌ له يستفاد منه . فالصورة الصناعية مستفادة من الصورة الكلية التي في نفس الصانع ، والصورة الطبيعية هي من صورة عقلية قبلها . فالصورة الأولى العقلية أفضل من الصورة الطبيعية ، والصورة الطبيعية أفضل من الصورة التي في علم الصانع ؛ وهذه التي في نفس الصانع هي أَحْسَنُ وأكمل من الصورة المعمولة . فالصناعة تتشبه بالطبيعة ، والطبيعة تتشبه بالعقل . والصناعة إذا أرادت أن تمثل لم تُلْق بصرها على الأمثال فقط ويتشبه عملها به ، لكنها ترقى إلى الطبيعة فتأخذ منها المثال [١٥٧] فيكون عملها حينئذ أحسن وأتقن . وإذا كانت أعمال الطبيعة حسنةً متقنة ، فبالحرى أن تكون الطبيعة أكثر حُسْنا . وإنما خَفِي حُسْنها لأنا لم نَعْتَدْ[1] أن ننظر باطن الشيء ، وإنما نعجب من ظاهره . ولو انغمسنا إلى باطنه لرأينا أصل الحُسْن وينبوعه ، ورفضنا الحُسْنَ الخارج وحقرناه في جنب الحسن الباطن .

والدليل[2] على أن باطن الشيء أحسن من ظاهره : الحركة ، فإنها من باطن الشيء تبدأ ، وحيث الحركة فهناك الفعل الشريف ، وحيث فعل الطبيعة فهناك الحُسْنُ والجمال الحق ، فإن الناس يعجبون من أفعال الحلم والعلم والسخاء والعقل . ولولا القُوى تُصَيِّرهم على صُوَر هذه في النفس لكان تعجبهم وأنفهم أشدّ . وقد ترى الرجل حليماً وقوراً أو عالماً كريماً فيعجبك حسنه وإن كان وجهه قبيحاً لأنك تنظر إلى صورته الباطنة فتعجب منها . فإن ألقيت بصرك على ظاهره دون باطنه لم يعجبك حينئذ ولم تَرَهْ . والرجل الصالح إذا ألقى عن نفسه الأمور الدنية وزينها بالأعمال الرضيّة فاض النورُ الأول على نفســه من نوره فصارت حسنةً بهية . فإذا رأت النفسُ حسنها وبهاءها علمت مِنْ أين ذلك الحُسن ولم تحتج في معرفته إلى قياس ، كما لا يحتاج في معرفة الشمس إلى قياس . وحينئذ يحصل لها التذاذٌ بذاتها وعشق واستمتاع .

والنفس[3] مِعْبَرٌ بين الحسّ والعقل[4] : مرّة تُلَطِّف الأشياء الحسّية حتى تصيرَها كأنها عقلية فينالها العقلُ ، ومرةً تجسِّم الأشياء العقلية فينالها الحسُّ .

---

(١) ص : نعتاد .
(٢) يناظر ص ٦٠ س ١٥ وما يليه .
(٣) يناظر ص ٦٧ س ١٩ — ص ٦٨ س ١
(٤) ص : والفعل .

وجوهر[1] الأمور العقلية و « لِمَ هو » و « ما هو » شيء واحد . وقد نجد ذلك في العلم الحسيّ — كالكسوف مثلاً فإنّا نقول : ما الكسوف ؟ فنصفه بصفةٍ ما . ثم نقول : لِمَ الكسوف ؟ فنصفه بتلك الصفة بعينها . وإذا كان هذا في العالم ، فبالحرى أن يكون لازماً في الأمور العقلية . ولا أقول إن صورة العقل هي علة آنيتها ، لكني أقول إن صورة العقل إذا بسطتها وأردت أن تفحص عنها « ما هي » وجدتَ في ذلك الفحص بعينه « لِمَ هي » أيضاً . فإن صفات الشيء إذا كانت مجتمعة معاً غير مفترقة ، لم يلزم أن يقال : لِمَ كانت تلك الصفات فيه ، لأن الشيء وتلك الصفات شيء واحد . فإذا كانت الصفات مفرّقة وفي أعضاء شتى ، أمكن أن يقال : لم كانت هذه الصفة وتلك الصفة ، مثل اليد والرِّجْل والعين والأذن . فأما العقل فكل صفاته كله ، وكذلك فعل الفاعل الأول التامّ . فإذا فعل فعلاً جعل « لِمَ كان » داخلاً في « ما هو » . فإذا عرف « ما هو » فقد عرف « لِمَ هو » .

والفاعل التامُّ هو الذي يفعل بأنّه فقط ، لا بصفةٍ من الصفات . والفاعل الناقص لايفعل بأنّه ، بل بصفة من الصفات ولا يكون فعلُه تامًّا ؛ ولا يقدر أن يفعل فعلاً [١٥٨] وغايته معاً ؛ وإذا لم يفعله معاً كان أول فعله غير غايته . وإذا كان المفعول كذلك ثم عرفت « ما هو » لم يلزم أن تعرف « لِمَ هو » .

وأما الفاعل الأول فتام وفوق التمام . وفعله تام أيضاً . فبدؤه هو غايته . فلذلك كان السؤال بـ « لم هو » و « ما هو » في العقل معاً — كنت إذا علمت ما العقل فقد علمت « لم هو » ، وإذا علمت « لم هو » فقد علمت « ما هو » . غير أن « ما هو » أشد ملاءمة للأمور العقلية من « لم هو » ، لأن « ما هو » يدل على علة بدء الشيء ، و « لم هو » يدل على علة تمام الشيء . والعلة المبتدئة في الأمور العقلية هي العلة التمامية بعينها[2] ؛ ولذلك صار الشيء العقلي إذا عُلِمَ « ما هو » فقد عُلِم « لم هو » .

ونقول[3] : إن الكواكب هي كالأداة المتوسطة بين الصانع والصنعة . ولا يشبه العقل

---

(١) يناظر ص ٦٩ س ١٢ وما يليه .

(٢) والعلة ... بعينها : مكررة في المخطوط .

(٣) من هنا يبدأ تلخيص الميمر السادس ، ص ٧٤ وما يليها .

الأول ولا الهيولى فى الأشياء ، ولا يشبه أيضاً التى يفعل بعضها فى بعض؛ وإنما تشبه كلمات العلم الـكلمات المدنية التى تنظم أَمْرَ المدينة وتضع كل شىء فى موضعه . والسُّنَنُ وإن اختلفت فإنها كلها تدعو إلى شىء وهو السنة . والـكلمات فى العالم تسوق إلى الخير كالسنة فى أهل المدينة ؛ وليست بعلل لشىء من الشرور ، ولا يصل منها إلى هذا العالم شىء من الأمور المذمومة ، كالسُّنة فإنها لاتفعل شروراً ولا تأمر بشىء مذموم ، وإنما تأتى الشرور والمذامّ من مخالفة السُّنة حيث لا يتمثل أهلُ المدينة أوامرها — كذلك شرور العالم من قِبَل القوابل الهيولانية حيث لا تقبل صُوَر الخيرات المنبعثة أوْ لا تقبلها على ماينبغى ، فتحدث الشرورُ من هذين الصنفين كما يحدث فى المدينة من مخالفة ما ينبغى .

السحر الصناعى كله كذبٌ وخطأ لا يصيب . وأما السحر الحقُّ الذى لا يخطىُ ولا يكذب — فهو[١] سحر العالم بالمحبّة والغلبة . وقد وُجد فى الأمور الطبيعية أشياء تجمع بين النفس ، والنفس كالأكار الذى يجمع بين الغروس المتباينة . ومما سحره ظاهرٌ يُقرّ به الناسُ ويشاهدون أثره : الألحان ونغمَ الـكلام ، وهيئات الأعضاء ، ولطافة الإشارات ، فإنها تجذب الناظر والمستمع . وهذا السحر للنفس البهيمية خاصة . فأما المعانى الغامضة العلمية الشريفة فإنها سِحْرٌ للقوة الناطقة ، دون البهيمية . وإذا استعمل الإنسان نفسَه وأحضر رويّته لم يَدَع السحرَ والرُّقى أن تؤثر فيه .

ونقول : إن مَنْ عَمِل العمل[٢] الداثر وهو يظنُّ أنه باقٍ وانقاد له فهو مسحور . فإنه جَهِل الحق واتبع الباطل ، لأن الطبيعة سحرته بظاهرِ حُسْنها فظنّ أنه خير وحقٌّ . وإنما سحرته الأشياء لأنها طلبها بشهوةٍ بهيمية . وأما المرء الفاضل فنظره[٣] مقصورٌ على ذاته ، لا يلقيه على ما دونه .

النفس[٤] الإنسانية [١٥٩] لها معرفة الخير ذاتىٌّ[٥] جوهرى ، ولها معرفة الشر

---

(١) ص : وهو . (٢) ص : العامل . (٣) ص : نظاره .
(٤) من هنا يبدأ تلخيص الميمر السابع ، ص ٨٤ وما يليها .
(٥) أى : أمر ذاتى ...

والتفرقة بينه وبين الخير لاتصالها بهذا الجسد ، فحصل لها شرف العالمين وحصول الكمالين .
وهي وإن كانت غريقة في بحر الهيولى ومغلوبةً بسلطان الحسّ ومغلولةً في سجن الطبيعة ، فإن نور العقل واصلٌ إليها دائم الفيض عليها ، ليس منقطعاً[1] عنها ، ولا مستوراً منها ولا محجوباً ، لكنها هي التي ربما احتجبت عنه بقميص الهيولى . وأما اتصالها بالعالم العقلي فجوهري لها ذاتيٌّ فيها ، لا ينفكُّ عنها أبداً .

لو أن الباري تعالى لم يبدع الأشياء وكان وحده فقط ، لخفيت الأشياء ولم يظهر حُسنها وبهاؤها . ولو أن تلك الآنية[2] الواحدة وقفت في ذاتها وأمسكت فعلها وأخفت جوهرها لما كان شيء من سائر الآنيات : لا الباقية ، ولا المستحيلة الكائنة ؛ ولَمَا كانت كثرة الأشياء المبدعة من الواحد على ما هي عليه الآن ، ولَمَا كانت العلل تخرج معلولاتها ، ولا تسلك مسلك الكون والآنيات . وإذا لم تكن الأشياء الدائمة والأشياء الدائرة لم تكن علّته التي له حَدّها الباري تعالى علةً حقاً ؛ ولو لم تكن عنه تعالى هذه الموجودات لكان حال النقص والعجز والبخل . فإن كانت بالقوة كان ناقصاً ، وإن لم يكن قادراً عليها كان أيضاً ناقصاً .

ولما كان هذا لازماً لكل قوة شريفة ولطيفة كاملة : أن تفعل أفاعيلها وتؤثر فيما تحتها قابلا عنها منفرداً متأثراً — أوجب أن يفيض عن المبدأ الأول العقلُ الأول ، وعن العقل الأول النفسُ الأولى ، وعنها الطبيعة ، ثم النفوس الإنسانية وغير الإنسانية ، ليظهر وَشْيُ هذا العالم ، وتبرز محاسنه ، وكل فضيلة فيه ، ، فلا يبقى في الإمكان شيء إلا ويوجد الدائم منه والدائر . وليس شيء من الأشياء الشريفة أو الخسيسة بخارجٍ من هذه القوة : فإن البزور حين تقع في الأرض الموافقة تبتدئ في الكون فتشق من موضع صغير خاص ، وتبرز زوائد طويلة وهابطة ، ولا تتزيّد حتى تصير منها شجرةٌ عظيمة تولد المثل ، فلو بقيت الأشياء كامنةً في النفس أو في العقل أو في ذات الباري سبحانه لكان النقصُ ولم يوجد التمام كالبزر قبل أن ينبت .

العالم[3] الحسي إشارة إلى العالم العقلي وإلى ما فيه من الجواهر العقلية والأفعال

---

(١) ص : منقطع ... مستور ... محجوب . (٢) ص : الأناة .
(٣) يناظر ص ٨٧ س ٨ وما يليه .

العجيبة والأشياء العقلية تلزم الأشياء الحسية . والبارى سبحانه يمسك الجميع .

والأشياء العقلية هى آنيات خفية لأنها مُبْدَعة من الآنية الأولى ، والأشياء الحسية هى آنيات داثرة لأنها رسوم الآنيات الحقية ومثالها . وإنما قوامها ودوامها بالسكون والتناسل . والنفس الناطقة متاخمة[1] للعالم العقلى والعالم الحسى . وهى[2] موضوعةٌ بينهما . ولما كان من [١٦٠] الواجب أن تفيض النفسُ قوّتها على العالم الحسىّ وأن تزيّنه ، لم تكتف أن زيَّنَتْ ظاهره حتى غاصت فى باطنه فأثرت فيه من القوى والكلمات الفاعلة ما تحيّر فيه الفكرُ ويكلّ عن وصفه النطق ، وهى سارية فى باطنه ، ومن هناك تظهر أفعالها ومحاسنها ومن الباطن تظهر الألوان الأنيقة والأشكال العجيبة والهيئات الغريبة والأفعال البديعة والحركة اللطيفة . وإذا هى تركت الباطن تداعى الظاهر بالفساد ، والجملةُ بالخراب .

الفضائل فى النفس تغلى غلياناً وتفور لتراكمها وتطلب الانبعاث والخروج ، فلذلك أفاضت قواها على العالم الحسىّ فظهرت منه المعارف وأصناف النبات والحيوان ، حتى وصل الأمرُ إلى الإنسان فظهر فيه ومنه البدائع العجيبة ، فكانت النفس بغليان فضائلها كالحامل تتمخض للولادة : وكذلك كانت حال العقل حتى ظهرت منه النفس .

والعقل[3] من الينبوع الأول ، و « الكلمة » شىء واحد . و « الكلمة » فى سائر العالم هى التى بها يهتدى كل واحد منه إلى ما هو أصلح له ، ويهرب مما هو أضر به من أصناف النبات والجماد والحيوان . وهى التى بها تسكن نفوسنا إلى ما عرفناه ، وبها نثق بصحة الشىء . وهى العناية الإلهية السارية فى جميع العالم . وهى الناموس الأكبر والشريعة الإلهية . وهى نور الله سبحانه الذى به يصير كل شىء إلى ما خص به وفرصه له[4] .

---

(١) فى النص كما أثبتناه : متلاحمة (راجع ص ٨٧ س ١٦) — وهذه قراءة أخرى أوضح وردت فى هذا المخطوط .　　(٢) ص : وهو .

(٣) هذه الفقرة عن الكلمة Λόγος فى غاية الأهمية إذ لا توجد فى النص الأصلى لأثولوجيا (راجع الميمر السابع) ، وتناظر ما ورد فى الترجمة اللاتينية فى الفصل العاشر منها .　　(٤) ص : لهى .

العالم[1] الحسىّ كله مثال وأنموذج للعالم العقلى . وإذا كان هذا العالم حيًّا ، فبالحرى أن يكون ذلك العالم أشدَّ حياةً وأكثر فضيلة . والنفس تمنع ما هى من الفساد والاستحالة . ولهذا صار الحيوان والنبات لا يمكن أن يغتذى به مادامت فيه حياة ، لأن النفس التى فيه تمنعه أن يحيله المغتذى إليه . فإذا فارقته النفس بالذبح وغيره قويت القوةُ الغاذية عليه فأحالته حينئذ إلى جوهر المغتذى . ولذلك مَنْ ابتلع حيوانًا فإنه لا يغتذى به حتى يموت .

العقل[2] إنما يتحرك فى مضمار الحق ولا يخرج عن مضماره . والعقل — مع أنه مبسوط — هو موشّى غاية التوشية . ومع أنه ساكن ، هو متحرك دائم الحركة وحركته عقلية روحانية ولو سكن لما فعل ، ولا يمكن ألا يفعل . وفعله إنما هو حركة العقول . وثبات آنيته إنما هو بحركته . وجوهر العقل حافظٌ لجميع الجواهر التى تحته ، وهيئته حافظةٌ لكل هيئة دونه .

العالم كله فى غاية التمام لا يمكن أن يزيد عليه أو ينقص منه ، لأن فاعله تامُّ القدرة تامّ العلم تامُّ الجود . ومن كان حكيمًا جواداً قادراً ، لا مانع له من إيجاد مايوجد ، فليس ثَمّ جهلٌ يمنعه ؛ ولا إن عَلِم فالعجز يمنعه ، ولا إن قدر فالبخل يمنعه . وإذا لم يكن مانع يعوقه فالعلم بكايته [١٦١] بحيث لا يستغنى عن تصوره زيادةٌ ولا نقصان .

وقد أبدعَ كلّ غليظ بإزاء الحواس ، وكلّ لطيفٍ بإزاء العقول ، والعقل فى جميع حالته وليس فى العالمين شىء دونه ، ولا يخضع لشىء إلا لمبدعه ؛ وكل الأشياء خاضعةٌ له لاستيلائه عليها وحفظه لها ؛ وهو أخضع الأشياء لبارئه لأنه أعرف الأشياء به ، ولا يرى غير مبدعه . ولا يراه بنوع إحاطةٍ ، بل بنوع معرفة بنفسه ومعرفة لحاجته إليه . ولما عقل نفسه عقل مبدعه من حيث هى لا من حيث هو . فلمعرفته بنفسه صار أخضعَ الخلائق لمبدعه . ومعرفته بنفسه أتمّ وأفضل من كل معرفة ، فلذلك كان خضوعه لمبدعه ومعرفته به أتمّ وأفضل من كل معرفة . فلذلك كان خضوعه — لمعرفته به — أتم وأكمل مما عداه . ولدوام إفاضة مبدعه عليه من جلالة ربوبيته يحب[3] الخضوع والإتقان الذى لو مال عنه لفسد العالمون[4] . فبمعرفة مبدعه يدوم خضوعه وبقاؤه وبقاء ما فى العالمين .

---

(١) يناظر فى الميمر الثامن ص ٩٣ وما يليه .

(٢) يناظر ص ٩٥ س ١٨ وما يليه .

(٣) ص : تحت .

(٤) ص : العالمين .

والمبدع الأول هو الفرد الأول المحض، وما سواه فلا يعرىٰ من زوجية ومثنوية. والأول خاصةً مفردٌ بالوحدة الحق، وليس هو واحدٌ من جهة العدد، لأن الواحد مبدأ العدد وعلته ولا ينفكُّ منه. والواحد العددى يتحد بالأشخاص على ضربين: (الأول) أن لا يوجد الواحد فيه إلا مرةً كالأرض والشمس، و (الثانى) يوجد الواحد فيه مراراً كثيرة مثل المعادن وأشخاص النبات والحيوان. وليس كونه واحداً من جهة تقسيمٍ وتضعيفٍ كالنصف والثلث والضعف. والنفس تتضاعف أبداً بالاستعادة مما فوقها، وتتجزأ بالإفادة لما دونها. وكذلك العقل يتجزأ بالإحاطة بالمبزورات المودعة فيه، ويتضاعف بالتلقى عن مبدعه مرةً بعد أخرى على الدوام. — فأما المبدع الأوّل فهو منزّهٌ عن التجزئة والتضعيف ولا يتضاعف علةً أو صورةً أو مثالاً[1]. وهو الواحد الحق المبين لكل مايقال عليه إنه واحد.

ولا يُدْرَكُ — سبحانه! — إلا بنفى ما تقع عليه الإشارة وسَلْب ما سلب عنه الإشارة. ومَنْ توهم أنه ليس باثنين أو ليس بثلاثة أو غيرها فقد جهل بارئه لأنه يشير بوهمه إلى مشارٍ يعدُّه الواحد.

قال الحكيم[2]: كيف صار الواحد الحقُّ المحض الذى لا كثرة فيه بنوع من الأنواع تنبعث منه كثرةٌ من غير أن يخرج عن وحدانيته ولا أن يتكثر، بل اشتدت وحدانيته عند إبداعه الكثرة؟

وقبل أن نطلق هذه المسئلة نبتدئ ونتضرع إلى الله سبحانه ونسأله العون والتوفيق على إيضاح ذلك بقدر استطاعتنا. وليس ما نسأله [١٦٢] ونتضرع إليه بالقول فقط، ولا نرفع أيدينا الداثرة إليه — لكنّا نبتهل إليه ونتضرع بخضوع عقولنا ونبسط أنفسنا له ونتضرع إليه أشد تضرعٍ[3]، ونطلب طلباً متواتراً دائماً ولا نمل. فإذا فعلنا ذلك مخلصين أنار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهل الذى يغلب على سُوسنا، وقوّانا على ما سألناه من المعونة على ذلك.

---

(١) ص: مثال.

(٢) يناظر ص ١١٣ س ١٩ — ص ١١٤ س ٦.

(٣) ص: تضرعا.

فنقول : إذا أردت أن تعلم ذلك فارجع إلى ذاتك ، وألقِ بصرك على عقلك ووَحْدته[1] ، والنفس وانظر وَحْدَتها ، ثم تأمل الصادرات عنها من القوى الكثيرة والأعضاء المختلفة والأفعال المتقنة . وهى واحدة وتصدر عنها هذه الكثرات من غير أن يوجب ذلك فى ذاته كثرة . ثم انظر الصُّنّاع وما فى كل واحدٍ منهم من صورة صناعية فإن الطب مثلاً صورة فى النفس متوحدة ، ثم تظهر عنها أفعالٌ متقنة مختلفة كثيرة ، ولا يخرجها ذلك عن وحدة ذاتها . وانظر الكتابة من نفس الكاتب صورةً واحدة فإذا أبرزها تَفَنَّنَتْ آلاته وموادُّه والصور الصادرة عنه واحتاج إلى الزمان والتقدم والتأخر ، والصناعة مع ذلك واحدة لا كثرة فيها .

فالبارى تعالى قدوة القدوات ، والكل أصنامٌ متشبهون به متحركون نحوه ، كما قال[2] الشاعر : « المعشوق واحد وهو كثير » — يعنى أن مَنْ رآه أحبه فصار لذلك كثيراً مع أنه واحد . وانظر كلمة الناموس فى المدينة : هى واحدة ، والحركة عنها وإليها كثيرة متفننة .

(١) الواو ناقصة فى المخطوط .

(٢) راجع ص ٨١ س ٧ — س ١٠ .

الفصل الثالث والعشرون

فى أثولوجيا

إذا أردت أن تدرك العقل والعالم الروحانى ، فتأمل نفسك وما فيها من الأدناس والأوساخ وآثار النفس البهيمية ، فارحَضْ ذلك عنها بطول الفكر وكثرة الاستغفار وتقليل الأكل والمشرب . ثم تأمّلْ صورة بعض الكواكب النيّرة ، وليكن المشترى ، فأَطِلْ التحديق إليه وانظر لألاءه وسناءه ، ثم ترقَّ إلى ماوراءه وتدرَّجْ — تَلْقَ فى كل مرتبة أنواعاً من البهاء والحُسْن يشوقك إلى ما فوقها ، وتدلُّك عليه وتنير نفسك وتقوِّى بصيرتك حتى تنظر إليه وتتحد به وتَسْرى جملتُك فى جملته : فإن الأمور التى ليست بأجرام لا تمانع عن أن يسرى الكل فى الكل ويتحد الكلُّ فى الكل .

تأمّل حال الإبصار وسائر الحواس فإنها تنال محسوساتها مجرَّدة عن موادها وتتكيف بها وتنصبغ بصبغها فيصير البصرُ متلوّناً باللون الذى يدركه . وكذلك سائرها : يصير متكيّفاً بمحسوسه ثم يتناولها الخيال فيدركها مع غيبوبة موضوعاتها ، ثم يأخذها العقل أخذاً كلياً ، ويخرج حينئذ من باب الكون والفساد والتغيُّر والزمان ويتصور من الأمور الأبدية . ثم إن للقوة العقلية قوةً تنال بها الصور [١٦٣] العقلية التى هى كذلك بالطبع التى لم تتدنّس قط بالهيولى . ولا بدَّ أن يكون بين المُدْرِك والمُدْرَك نسبة ، وأن يكون المُدْرِك هو المُدْرَك بالقوة . انظر البصر فإنه الألوان بالقوة ، وبينه وبينها نسبة الشفيف . وكذلك حكم كل حاسّةٍ مع محسوسها . ولذلك لا نسمع بالعين ، ولا نبصر بالأذن ، إذ ليس أحدهما هو الآخر بالقوة .

وكذلك النفس النقية الصافية المطهرة من دَنَس الشهوة لها بذلك العالم مناسبة . فأما النفس المنغمسة فى عالم الحس فلا علاقة بينها وبين العالم العقلى . فإذا هى تطهرت وأنارت أمكنها حينئذ بهذا الشبه أن ترتقى إلى العالم العقلى، وتكون لها تلك الطهارة بمنزلة الجناح

تطير به إلى حضرة القدس وعين الحياة، وتصل إلى الجزيرة[1] التي وراء البحر المحيط التي فيها قومٌ لا يموتون ولا يعرفون الأحزان ولا تبلى ثيابهم ولا يتحسرون ولا يتنافسون، وليس بينهم سوى الصفاء والنقاء ودوام السرور والغبطة والنعمة.

ولما كانت أبدان الحيوان آلاتٍ لنفوسها اختلفت الأبدان فى الكم والكيف والجوهر وآلات كل حيوان بحسب حاجته لأن كل نفس مصبوغة بصبغٍ واحد ومهيَّأة بهيئة واحدة لا تتعدَّاها، ولها بدنٌ بحسبها. وأما النفس الإنسانية فإنها فُطِرَتْ صالحةً لكل صناعة وفى قدرتها أن تستعمل كل آلة، فلذلك جُعِلَتْ ساذجة من كل هيئة لتكون قابلة لكل هيئة. وأعطيت[2] آلات ساذجة أيضاً لتصلح أن تستعمل فى كل صناعة. فإن الهواء النيِّر لما أريد منه أن يقبل جميع الألوان جُعِل خالياً من كل لون؛ وكذلك الرطوبة الجليدية لما أريد منها أن ترتسم جميع الأصباغ جعلت ساذجة من جميع الأصباغ. وكذلك حاسة الذوق والشم واللمس والسمع: ألا ترى أن اللسان إذا حصلت فيه كيفية ما من مرارة أو حلاوة لم يدرك ما سوى ذلك من الطعوم وربما ذاق العسل مراً؟!

والنفس الإنسانية تدرك العالم الحسيّ وتتصرف فيه وتبرز منه بالصنائع المختلفة ما لا يسع الطبيعةَ أن تقوم به وتبرزه. ثم إنها تدرك العالم العقليّ وتتصرّف فيه أنواعاً أخرى من التضاد، ولها أفعالٌ جسمانية كثيرة وأفعالٌ روحانية كثيرة: تجتمع الروحانية فى ثلاثة أصناف: الصنف الأول تأليف الكلام من الحروف والدلالة بها على أصناف الموجودات والمتوهمات المبسوطات والمركبات، ثم رقمها بالكتابة المخلدة التي يستدل بها البعيد فى المكان والزمان. والثانى: تأليف المقدمات والحدود واستنتاج النتيجة. والثالث: وضع الناموس والسُّنَن واختيار [١٦٤] الأصلح وتمييز أصناف الخيرات من أصناف الشرور، والدلالة على كيفية فعل هذه وتجنب هذه. وللنفس الإنسانية قدرة على أن تأخذ صور الكائنات مجردةً من هيولاتها وتنزعها منها وتنصبغ بها فتصير روحانية أبدية بعد أن كانت جسمانية دائرة ولها أيضاً قوةٌ على إدراك الأمور العقلية التي هى فى طبيعتها كذلك، وأن تدرك

(١) هذه الجزيرة إشارة إلى أسطورة الأطلنطيد التي عرضها أفلاطون فى مستهل «طيماوس». ثم فصل القول فيها فى محاورة «أقريطياس» («طيماوس» ص ٢٥ وما يليها).

(٢) ص: أعطى.

المبدأ الأوّل . وهذا دليل واضح وبرهان لائح من أن النفس ليست[1] بجرمٍ ولا صورة جسمانية مثل أنفس الحيوان والنبات . ونحن قد قلنا مراراً كثيرة إنه لابدأن يكون بين المدرِك والمُدْرَك نسبةٌ ومشابهةٌ ، كما بين كل حاسّةٍ ومحسوسها ، وكما بين كل نفسٍ من نفوس الحيوان وما[2] أعدت له من فعلها : فالأسد يفترس ويأكل اللحم العبيط[3] ، والغنم تأكل الحشيش ، والحمام يأكل الحبّ — وكذلك كل حيوانٍ له أسلوبٌ خاصٌ بحسب صورته الخاصة . والنفس الإنسانية — كيف يمكنها أن تدركَ الأزليات والأمور الروحانية المجرّدة عن الجسمانية لو لم تكن هى كذلك فى سوسها ؟ ! ولو كانت منغمسةً فى المادة كباقى نفوس الحيوان لـكانت إما لا تدرك شيئاً أصلاً ، وإما أن تـكون جميع الحيوانات تدرك ما يدرك الإنسان . وكلا القولين شَنِـعٌ ومُحالٌ . فإذن للنفس الإنسانية خاصية ليست[4] لشىء من نفوس الحيوان ، كما للعين خاصَّةٌ فى إدراك المُبصَرات ليست لشىء من الأعضاء . وإذا كانت النفسُ لا تحتاج فى فعلها الخاص[5] بها إلى آلة جسمانية فليست[4] بجسمٍ .

والنفس ليست[5] بجسم ولا تأليف ولا عَرَضٍ ، فإن ذلك كلّه لا يصح أن يدرك الأزليات ولا أن ينصبغ بصبغ العقليات ولا أن يدرك خالقَ الأرض والسموات . وإن كانت النفس عرضاً أو تأليفاً فهى أخسُّ من أخسِّ الجواهر . وإذا كانت الجواهر الجرمية ليس لها قوة الإدراك ، فبالحرىٰ أن يكون ذلك للأعراض التى هى أضعف وجوداً من سائر الموجودات . وإذا لم تكن عَرَضاً ولا جسماً ولا مركبة[6] من أجسام ، لم يتطرق إليها البلىٰ والدثور .

ونقول رادّين على من يقول إن النفس جرم أو مؤلّفة من أجرام : إنها لو كانت كذلك لم يمكنها أن تنال معلوماً أصلاً ، وخاصة الجواهر العقلية ، إذ لا مناسبة بين العقليات وبين الأجرام . ولو كانت جرماً لـما أمكنها أن تعلم نفسها ، فإن الجرم لا يرجع إلى ذاته

(١) ص : ليس . (٢) ص : مما .
(٣) ص : الغبيط . — والعبيط : الذبيحة تنحر وهى سمينة فتية من غير علة ؛ ودم عبيط : خالص طرى ؛ ولحم عبيط : حى طرى .
(٤) ص : ليس .
(٥) ص : به . (٦) ص : مركب — ويصح أيضاً .

ولا يدرك ذاته ؛ ولما أمكنها أن تعلم المبدأ الأول ولا أن تدرك من الجسم ما ليس بجسم ، أعنى الإنسان الكلى والحيوان الكلى . وهذه الكليات والمدركات العقلية لا تنقسم . وكل ما يحلُّ الجسمَ فإنه ينقسم ، إذ كل جسم منقسم ، على ما تبيّن . [١٦٥] فلو كانت النفس جرماً وهى تدرك ما انقسم ، لزِم أن ينقسم ما لا ينقسم ، وكلاهما محال . والنفس بجملتها تدرك الأمور العقلية بجملتها وتنصبغ بها . فإن علمت جرماً : فكيف تداخل الأجرام ؟ وإن علمت[1] جوهراً مجرداً[2] فكيف تسرى عين الجسم فى الجسم المتحرك ذى الجهات والأبعاد ؟ وكيف يتحيّز ما لا يتحيّز فى متحرك ؟ وإن علمت بعض أجزائها ، كانت الأجزاء الباقية جاهلة ووجودها عبثاً . ولو كانت النفس جرماً لم يكن البدن كله حسّياً لأن الجرم لا يداخل الجرم إذ كل واحدٍ منهما فى حيّز خاص . وما سبب إدراك النفس للعلم بالحجر[3] وكلاهما جرم ؟ فإن كان ذلك للطافتها فالنار ألطف منهما . وينبغى أن يكون الحجر أقل علماً ولا تكون عديمة العلم .

وقول : إنّ مَن أراد أن يحسّ نوعاً من المحسوسات بأن يبصر أو يسمع أو غير ذلك إحساساً مستقصًى فَرّغ قوّته إلى تلك الناحية وأعرض عن سائر حواسّه ورفضها ، ثم صوّب جملته إلى تلك الجهة ، فحينئذ يشكّ أن يدرك إدراكا صواباً . ومَنْ أراد التفكر والروية فى أمر ما من علم الحس فإنه يُعْرِض عن الحواس جملةً ويهجرها رأساً حتى إنه ربما مرّ عدوّه أو صديقه ولم يشعر به ، وربما حضرته أصوات هائلة ولا يسمعها ، ويُخاطَب فلا يعى خطاباً ولا يجيب جوابا لأنه غائبٌ عن حواسّه وداخلٌ[4] فى ذاته . ولا يزال كذلك حتى يقضى نظره بما كان تروّى فيه . فحينئذ يحضر ويعيد حواسّه إلى استعماله . فلذلك مَنْ أراد أن يدرك النفسَ والعقل والآنية الأولى ، فينبغى أن ينكمش إلى ذاته ويهجر عالم الحس ويغيب عنه بقدر إمكانه ويرفض الحواس ويستعمل القوى الباطنة ، فحينئذ يُبْصِر من داخل إبصاراً حقيقياً بنظر قوى نور مضىء ، ويمتد نظره الباطن أضعافَ ما كان يمتد بصره الظاهر ويرى السموات والأرض وما فيها ، ويشاهد حركات أهلها وحُسْن شمائلهم ولباقة حركتهم وتناسبها

---

(١) ص : فإن .
(٢) ص : مجردة .
(٣) ص : الحجر .
(٤) ص : دخل — ويصح أيضاً .

وترادفها ؛ ثم يسمع نغماتهم العالية النقيّة الصافية المُعجبة المُطرِبة التى لا يملّ سامعُها ، بل كلما سمعها ازداد إليها شهوة وبها طرباً ومنها عجباً ، ويَعلم حينئذ أن النغمات الحسية إنما هى أصنامٌ ورسومٌ لتلك النغمات . وكذلك جميع ما يدركه هناك يجد فى عام الحس أصناماً[1] له ، وتلك هى الحقائق . وكذا إذا أدرك تلك الآنيات الشريفة العالية وارتقى منها إلى المبدأ الأوّل الذى جميع الآنيات منبجسة من ينبوع جوده — هان عليه هذا العالمُ الحسىّ للموّه المعجون بطين الخيال المخمَّر بأصناف الشرور ، السريع الاستحالة والزوال .

قال أفلاطون : العقل دائرةٌ لنقطة محيطة بما فيها من الزوايا والأضلاع ، ودائرةٌ لنقطة غير متجزئة . فهو نقطة بمعنى أن الكل أنشئ منه وبه [١٦٦] وهو دائرة بمعنى أنه يحيط بجميع ما كان مبزوراً فيه .

الطبيعة لا تصنع صفات الأشياء كلها معاً . فلذلك صارت الأشياء الطبيعية تقبل الزيادة والنقصان . وأما الأمور فى العالم العقلى فلا تقبل الزيادة والنقصان لأن مبدعها تام كامل وفوق التمام ولذلك أبدع ذواتها وصفاتها معاً فى دفعة واحدة ، فلذلك صار « ماهو » و« لم هو » واحداً بعينه ، لأن الأشياء لم تُبْدَع بروية ولا فكرة ، ولذلك صار عالم العقل لا يقبل الزيادة والنقصان . وأما عالم الحسّ فهو يقبل ذلك ، ومبتدؤه غيرُ نهايته ، فلذلك صار « ما هو » مخالفاً فيه « لم هو » ، لأن مبدأ كونه قبل تمامه ويوجد شيئاً بعد شىء .

من أراد أن يصف الإنسان فإنما يصف صورةَ الإنسان . وكلُّ مَنْ أراد أن يحد الأمور بحدود حقيقية فلا بدَّ له من التصريح بالصورة . وإن أخلّ بها واقتصر على المادة أو على الفاعل والغاية لم يكن يعمل شيئاً ولا يفهم شيئاً . وإن هو اقتصر على الصورة وحدها كفاه ، ولا سيما إن كانت الصورة هى الغاية وهى الفاعل .

البزر والحبوب وزروع الحيوان — فى كل شخص منها كلمة . وإنما قلنا إن لها أنفساً وكلمات فواعل لما يظهر من اختلاف أفاعيلها . وليس بعجبٍ أن تكون لهذه كلها كلماتٌ فعّالةٌ ، لأن الكلمات الفواعل إنما هى أفعال النفس . فإن كانت النفس فيها الكلمات الفعالة ، فهذه الكلمات تفعل الهيئات والنطق وسائر الأنفس الطبيعية .

---

(١) ص : أصناف .

(٢) راجع ص ١٤٤ س ٢ وما يليه .

العوالم العقلية لها غذاء خاص به[1] بقاء ذواتها، لو انقطع عنها بادت. وذلك الغذاء هو علمها بالمبدأ الأول وبذواتها. وكل مغتذٍ فإنه يحتاج إلى أن ينفذ منه شيء ويتنفس بخروجه عنه. وتنفُّس هذه العوالم العقلية هو وجود ما يوجد عنها. وكل واحد منها يوجد عنه بقدر غايته أو بقدر علمه بمبدعه: فيوجد عن العقل الأول النفسُ الأولى، وعن النفس: الطبيعة والأجرام السمائية المتحركة دَوْراً، فتكون حركاتها هي[2] حياتها، وتفيض على هذا العالم قُواها، ولكل واحدٍ من الاسطقسات حركةٌ وطبيعةٌ تخصُّه بها قوامه. فحياة النار الحرارةُ واليبس، وبذلك بقاء ذاتها؛ وفعلُها الإحراق والتسخين والإنضاج وسائر ما يتبع ذلك. فتكون هذه الأفعالُ لها بمنزلة النتيجة الكائنة عن ذواتها وعن صورتها التي تحفظ ذاتها. وكذلك سائر العناصر: لكل واحدٍ هذه النسبة، وله صورةٌ هي ذاته، وحركة تحفظ ذاته، وفعلٌ في غيره هو نتيجة ذاته. وعلى هذا الحال المركبات من المعادن والنبات والحيوان: فكل واحدٍ منها يأخذ ويعطي: يلتقح مما فوقه، وينتج لما تحته. فكلُّ واحدٍ من الموجودات له حركتان: حركةٌ يُقْبل بها، وحركة يؤدِّي بها.

والعلة الأولى بريئةٌ عن جميع أصناف الحركة؛ والعقل الأول ساكنٌ لأنه [٢٦٧] يتلقَّ الفيضَ من العلة الأولى. وإنما له حركةٌ عند ما تنبعث منه النفس. وللنفس حركتان: للقبول، والتأدية. وكذلك للطبيعة. وهذه كلها حركاتٌ روحانية بسيطةٌ عالية[3] عن الزمان وإنما هي مع الزمان. وأما العلة الأولى فعالية عن الدهر والزمان جميعاً. فإذا وصلت مراتب الوجود إلى الأجرام السمائية، < و > هي الأشرف والأكمل، وكانت حركاتها مباينة ولم يكن لها من أصناف الحركة غيرها، وكانت أشبه شيء بالحركة العقلية لدوامها واتصالها وعدم التفاوت فيها — لم تكن في زمانٍ، لكن معه. ثم بعدها العناصر؛ ولكل واحدٍ منها حركة بسيطة تحفظ بها ذاتها وجوهرها، هي حركة مستقيمة بسيطة متناهية بقدر ما يصل بها إلى مكانها الخاص الحافظ لجواهرها؛ وهي داخلة تحت الزمان. ثم حركات المركبات مركبات أيضاً، وهي حركات الكون والفساد والنمو والاضمحلال

(١) ص ، بها. (٢) ص : هو.
(٣) ص : عالية — فهل صوابها : عارية ؟

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وأصناف الاستحالة والنقلة فى المكان. ويختص الإنسان والحيوان بحركة الإرادة والاختيار . والنبات — ذوات النفوس — قابلُ التغذية والنموّ وأصناف السكون ، وتؤدى النتيجةَ النتيجةَ ، وتوليد المِثل . والإنسان بما هو حيوان ونامٍ هو كذلك ، وبما هو إنسان يقبل العلوم والمعارف . فإذا تجوهرت ذاته بها كانت له أيضاً ولادة عقلية روحانية غير ولادته الطبيعية ، وهى[1] إفاضة علومه ومعارفه على المتعلمين والتلاميذ . فإن قويت هذه الولادة فيه ومخضت مخضاً شديداً — جبرهم على التعلم وأخذهم فى طريق السعادة طوعاً أو كرهاً مثل الإنسان الشَّبِق : إذا كثرت فيه مادّة الشَّبَق وتحركت للخروج فإنه يطلب محالّ الحرث طلباً حثيثاً . فإن أعوزه ذلك طوعاً ، فربما طلبه طلباً قَسْراً حتى يستفرغ تلك المادّة وهذه حال العلماء والحكماء . والأنبياء أيضاً على طبقات . فأعلام طبقةً : الذى يطلب صلاح العالم الإنسانى بأسره طوعاً ممن أطاع ، وكرهاً ممن عصَا . ودون ذلك مَنْ يلتمس إصلاح أمةٍ بعينها أو أهل بيته أو قوم مخصوصين ، وكان ذلك حالَ الحكماء فى آثارهم : نشر الفضيلة وبثها فى العالم . وهم أيضاً على طبقات كثيرة أكثر من طبقات الأنبياء لأنهم أكثر منهم عدداً وأقلُّ شرفاً ، وهم مختلطون بالهيولىٰ أكثر وأكثر : منهم الصناع فى الصنائع المدنية ، فإن كل واحدٍ منهم يشتاق إلى التلمذة من الوجهين جميعاً : فيشتاق أن يتلمذ لغيره ليكمل به ، وأن يتلمذ إليه غيره ليكمله . والأستاذ أبٌ روحانى ، والتلميذ ولدٌ روحانى . والروحانى أصحُّ وأصدق من الطبيعى الجسمانى : فإن الولادة العقلية أفضلُ وأكمل من الولادة الطبيعية البهيمية . فالتلمذة والولادتان موجودتان فى جميع (١٦٨) طبقات العالم الأدنىٰ ، كلُّ شىء بحسبه : الجسمانى بحسبه ، والعقلى بحسبه ، والنفسانى بحسبه ؛ والأجرام السماوية بحسبها ، والأجرام الدائرة بحسبها — حتى تنتهى التلمذة إلى الواحد الأحد الفرد الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ، الذى هو قُدْوة القدوات وإمام جميع الموجودات .

إن[2] البابليين[3] وحكماء أهل مصر كانوا قد رأوا بلطف أذهانهم[4] هذا العالم العقلى

---

(١) يناظر ص ١٥٩ س ١٦ وما يليه ؛ ويتفق خصوصاً مع الرواية المترجمة إلى اللاتينية .
(٣) ص : التابليين .
(٤) هذه الرواية أصح من تلك الواردة فى نص أثولوجيا : أوهامهم (راجع ص ١٥٩ س ١٦) .

والصور التى فيه ، وعرفوه معرفة صحيحةً : إما بعلمٍ مكتسب ، وإما بغريزة علمٍ طبيعى خُصّوا به كما خُصَّ أهل بابل بهذا وغيره . والدليل على حقيقة ذلك أنهم إذا أرادوا أن يصفوا شيئاً بيّنوه بحكمة عالية فلم يكونوا يرسمونه فى كتاب ولا يصفونه بالنطق بقضايا ومقدّمات ، لـكنهم كانوا ينقشونه فى حجارة أو فى بعض الأصنام ويفهمونه للناس علماً . وكذا كانوا فى جميع العلوم والصنائع : فيقيمون لكل شىء صنما بصنعة محكمة متقنة ، وكانوا يمثلون لتلك الأصنام أصناماً[١] أخرى دونها فى النقاوة والحسن ليعلموا[٢] أن هذه الأصنام الخسيسة إنما هى أصنامٌ لتلك الأصنام العقلية الشريفة . فما أحسن ما علموه ، وما أصوب مافعلوه ! ولو أن إنساناً أطال الفكرة والروية فى العلل التى من أجلها فعلوا ذلك ، وكيف نالوا تلك العلل — لعَجب منهم ومَدَحهم وصَوَّب رأيهم . فإن كانوا أهلاً للمدح لأنهم مثلوا الأشـياء العقلية وأخبرونا بالعلل التى بها نالوا الأمور العقلية ، ثم مثلوها بالأجرام الغليظة ، وأقاموا الأصنامَ أعلاماً عليها تنطق وتفهم ما هى وأصنام أى شىء هى — فبالحرى أن نعجب[٣] من الحكمة الأولى المبدعة للجواهر كلها بغاية الإتقان من غير رويّة ولا إعمال فكر .

ونقول : إنه لاينبغى أن يتوهم متوهّمٌ على[٤] البارى سبحانه أن يكون أبدعَ ما أبدعَ وخَلَقَ ما خَلق برويةٍ ، فإن ذلك[٥] مُحالٌ وغيرُ ممكنٍ وغير ملائم للجوهر التام الشريف الفاضل . ولا يمكن أن يقال إن الله تعالى روّى فى الأشياء كيف يبدعها ، ثم أبدعها ، لأن الأشياء التى يروِّى فيها لا تخلو أن تكون خارجةً عنه أو داخلةً فيه . فإن كانت خارجةً عنه ، فقد كانت موجودةً قبل أن يبدعها ؛ وإن كانت داخلةً فيه فإما أن تكون غيره ، وإما أن تكون هو بعينه . فإن كانت هى هو بعينه لم يحتج فى خلق الأشياء إلى روّية ، لأنه هو الأشياء بأنه علّة لهـا . وإن كانت غيره ، احتاجت إلى مركب غير مبسوط — وهذا محال .

وكيف يروّى فى الأشياء ثم يبدعها ، وهو الذى أبدع الروّية ؟ ! وكيف يستعين فى

---

(١) ص : أصنام .
(٢) ص : ليعلمون .
(٣) ص : تعجب .
(٤) ص : على أن البارى .
(٥) ينظر ص ١٦٢ س ٤ وما يليه .

إبداع ما أبدعه ! وكلُّ صانع إذا أراد أن يعمل شيئاً مَثَله أولاً فى نفسه ، وألقى بصره على بعض الأشياء الخارجة ، ثم يصنعه بالأيدى والآلات . وأما المُبْدِع — تعالى ! — فلا يصحّ عليه ذلك لأنه قبل [١٦٩] كل قبل ، وليس شىء معه ولا سابق عليه . وهو الذى أوجدَ مثال كل شىء وكلَّ شىء . ولا يحتاج فى إبداعه إلى الآلات . فكذلك ليس بينه وبين شىء من مبـــدعاته شىء يستعين به أو يروى فيه ، لكنه أبدع الأشياء بأنه فقط .

وأولُ[١] مُبْدَعاته صورة استنارت منه وظهرت قبل الأشياء كلها وكادت تشبه به لشدة قوتها وسطوع نورها وعظيم انبساطها . ثم أبدع سائر الأشياء بتوسُّط الآنية والصورة ، أعنى العقل والنفس ، وهى[٢] قائمة بإرادته فى إبداع سائر الأشياء . وهذه الصورة هى العالم الأعلى أعنى العقول والنفوس . ثم صدر من العالم الأعلى العالم الأدنى وما فيه من الأمور الحسية . وكل ما فى هذا العالم فهو فى ذلك العالم إلا أنه هناك نقىٌّ محضٌ غير مختلط بشىء غريب وأما هذا العالم فكدِرٌ غير نقىٍ ، ولذلك يتفرق فى صور كثيرة . فالهيولى تصوَّرَتْ أولا بصورة كلية ، ثم قَبِلَتْ صورة الاسطقسات ، ثم قبلت عن تلك الصُّوَر صوراً[٣] أخرى . ولم تَزَلْ تقبل صُوَراً بعد صُوَرٍ حتى تنتهى إلى آخر الكون . فلذلك لا يقدر أن يرى الهيولى لأنها قد لَبِسَتْ صوراً كثيرة ؛ وهى خفية تحتها لا ينالها شىءٌ من الحواسّ على[٤] انفرادها لكن مستورة بصورة كثيرة جوهرية وعرضية . وإنما ينالها العقل المرتاض ، إذ له قدرةٌ على أن يتغلغل تحت تلك الصُّور وينزعها عنها ويجرّدها منها — حينئذ ينالها مفردةً مجردة عن كل لباس ، ثم يتأمّل قُمُصها واحداً واحدا ويتأمل مرتبة كل قميصٍ منه ، ويتحقق مراتب هذه الصور ، وما هو منها أول ، وما هو ثانٍ وثالث ورابع إلى الأخير منها ؛ ثم

---

(١) يناظر ص ١٦٣ س ٨ وما يليه .
(٢) أى النفس .
(٣) ص : صور .
(٤) من هنا حتى آخر الفصل لم يرد فى نص « أثولوجيا » — راجع ص ١٦٤ س ٢ .

يتأمل الأعراض ويراها ويُقدِّم بعضَها على بعض ؛ وأى شىء منها تابعٌ للصورة ، وأى شىء منها تابعٌ للهيولى ، وأى عَرَضٍ يتبع عرضاً آخر . ويتأمل الأعراض التابعة للصور : أىّ عرض منها تابع لأى صورة . فإذا تحقق ذلك كله كيف هو — عَلِمَ العلل والمعلولات على غاية الإتقان والإحكام ، وعَرَف جميع قاطوغورياس[1] معرفة منطقية وأعلى من المنطقية ، أعنى معرفة طبيعية ومعرفة إلٰهية .

---

(١) ص : غاطوغورياس — ويظهر أن المملى على الناسخ فارسى فنطق القاف غيناً شأن الفرس . — وقاطوغورياس = Κατηγορίαι = المقولات . ومن هذا يظهر بوضوح أن هذه الفقرة بعد قوله « ... شىء من الحواس » هى من وضع عبد اللطيف بن يوسف البغدادى ، لأنه لا محل هذا الكلام فى هذا الموضع .

الفصل الرابع والعشرون

فى بقية الكلام فى أثولوجيا

قال أفلاطون فى أول كتاب « طيماوس[1] » :

إن الأمور المتدرج إلى علمها على غير نَسَق أو قَصْد أو اعتماد طبيعى مما فى نظائر عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية إنما كان من تحسين ألفاظ وترتيب أسماء فقط.

وقال: إنّا لولم نستدل على وجود العوالم العالية الروحانية وبساطتها وحليتها مع اتحادها، وبساطتها وذواتها إلاّ من عالم الكيان مع اشتمالة على الأضداد وكثرة التغيُّر والتقلب — لكان ذلك [١٧٠] استدلالاً وثيقاً وتدرُّجاً مناسباً . فإنّا نجد عالم الكيان — مع كثرة التضاد فيه — لا يخلو من حُسْن النظام وفضيلة النظر والترتيب . وهو لازمٌ لذلك ، وجميع أجزائه ؛ وإنما تختلف بالأقل والأكثر . وكلما كان حسن النظام والتنظير فيه أكثر ، كان أدوم بقاء وأفضل كمالاً وأقرب إلى طبيعة التمام . فإذا ترقينا إلى عالم الأفلاك ، وهو آخر حدود الطبيعة ، وجدنا حسن النظام مُضاعَفاً وانتفت عنه الضدّية وكان فى حركته ساكناً ، وفى اختلاف أوضاعه ثابتاً . فبالأحرى أن تكون العوالم الروحانية بريئة من الأضداد ، بعيدة من التغيُّر والفساد ، متصفة بالبساطة ، مملوءة حسناً وبهاء — فإن أصل الشرور والقُبْح والنقائص إنما يجىء من جهة الأضداد . وكلما بَعُد الشىء من الضدية بَعُد عن النقائص وكان أدوم بقاء وأتمّ فضيلة . فما كان بريئاً عن الضد من كل وجهٍ كان هو الكمال والتمام بالحقيقة وبرىء من كل نقيصة . ولولا اتفاقٌ عجيب بين الأضداد فى عالم الكون ما وجِدَ كائنٌ . وما كان الاتفاق فيه أقوى وأكثر ، كان أوثق تركيباً وأدوم بقاء وأكثر حُسْناً وبهاء وأقرب إلى طبيعة الوحدة والفضيلة .

فما كان هو سبب هذا الاتفاق والإيجاد وطول البقاء ، فإنه ينبوع هذه الفضائل ومبدعها وأحقُّ بها من جميع ما عداه . فينبغى أن نقول فيه إنه البقاء والأزل والفضيلة التامة على

---

(١) راجع محاورة « طيماوس » لأفلاطون ص ٣٠ ا وما يليها (جـ ٢ ص ٤٤٥ من مجموع مؤلفات أفلاطون ، ترجمة ليون روبان فى مجموعة La Pléiade . باريس س ١٩٤٢) .

الأبد . وأنت تجد الأفلاك ما كان منها قريباً إلى عالم الكون — كثير الحركات المختلفة . وكلما ارتفعت الأفلاك انبسطت حركاتها وتوحدت حتى تصل إلى الفلك الأعلى المحيط فى الحركة اليومية[1] النهاية فى السرعة والبساطة والاتحاد وحسن النظام فلم ير ذلك فى عالم النفس . وكم ترى عالم العقل أشدّ كالا وأفضل نظاما وأكمل اتحاداً وأشدّ سكوناً ! وكم ترى ذلك فى عالم الربوبية ومفيض الخيرات أجمع وينبوع الموجودات ! وهذه المقايسة المضاعفة تمكننا[2] أن نرتقى إلى عالم الربوبية عليه ؛ وبدون ذلك فإنما هو كلامٌ فقط .

وإذ كانت حركة الاستدارة هى أبسط ما فى عالم الطبيعة ، من قِبَل أنه لا ضدّ لها ولا مُعاند — فكيف ينبغى أن نقول فى عالم النفس وفى عالم الربوبية ! فإنّا لا نجد فى عالم الأجسام أبسط مما حركته حركة استدارية ولا أشدّ اتحادا ، وكان شأن الطبيعة أن توجد ويظهر أفعالها بكل ما يمكن . فعالم النفس أبسط وأبعد من الزمان ومطابقٌ للدهر ولا يمكن أن يكون بهذه الصفة إلا أن يكون صورة مجردة غير هيولانية من قِبَل دوام رجوعه إلى ذاته . وأما دوامه فمن أجل مطابقته للدهر ، فإن [١٧١] الدهر عِدّةُ الأزمنة ، والزمان عِدّةُ الحركات .

ومن عالم العقل أخذت النفسُ الفكرة والتميز ، ومن عالمها أخذت الحركة والبقاء والدوام ، ومن عالم الطبيعة أخذت الفناء والخلاف فى أجزائها . وفى سُوس العالم اتصالُ أجزائه بعضها ببعض ، وأن كل متوسط يقبل الفيض والقوة مما فوقه ويؤديه إلى ما دونه .

ومبدأ الفيض من عالم الربوبية . وانتهاؤه ووقوفه عند الطبيعة الإنسانية . ولما لم يبق هناك مسلك ، عاد العقل الإنسانى مترقياً من عالم الكيان إلى عالم الملكوت والبقاء على هذه المدارج الطبيعية والمراقى الوثيقة الربّانية إلى أن يصل إلى المبدأ الذى عنده انتهاء الفيض . ولما اتصل عالم الطبيعة بعالم النفس حَيّتْ أجزاؤه وتنفّستْ . وكذا لما اتصل عالم النفس بعالم العقل ثم بعالم الربوبية تواصلت الفيوض واتصلت الإعطاءات .

قال : الجسم الدائر السماوى غير مكوّن وغير فاسد . والحركة التى يتحركها بطباعه

---

(١) كذا فى الأصل . (٢) ص : يمكن .

بالشوق منه إلى شيء . وإذا كانت الأجرام غير المتنفسة تتحرك بالشوق إلى كمالاتها ، فما كان من الأجرام متنفساً يجب أن تكون حركته فى الموضع بالشوق مع شهوة بالتشبه بالخير المحض على قدر ما يمكن الجسم أن يتشبه بما ليس بجسم ، وذلك بحركة دائمة منتظمة كأنها فى انتظامها ودوامها واستوائها ساكنة . — والمحرّك الأول غير متحرك . فإنا نجد الأشياء فى الأقاصى تتحرك ولا تحرِّك شيئاً : ونجد المتوسّطات تتحرك وتُحَرِّك ، وفيها المحرك على أنه جزء من تركيبها . ويجب أن يكون المحرك للمتحركات الأُوَل محركاً غير متحرك ، لا بالذات ولا بالعَرَض . ولأن حركة الفلك علة لكون الحيوان والنبات ، صارت هذه الأشياء لا تبقى إلاّ بقاءً يسيراً وضعيفاً بنيلها الغذاء من العنصر . فأما الأشياء العالية الشريفة فإنها باقيةٌ دائمة ، لأن نيلها نَيْـلٌ صوريٌّ لا عنصرى ، فإن الصورة المحيطة بها تمدّها فتكون لها كالغذاء . وذلك أن عالم الطبيعة لما كان مِنْ تَرْداد العوالم بعضِها على بعض ، قال البارى للأفلاك : « أنتم الآلهة ، وأنا خلقتكم فافعلوا وأحدِثوا » . وذلك أن الحكمة الطبيعية هى أول عالم الطبيعة التى إنما يكون ما يتكون : مِنْ قربها وبُعْدِها .

فقد تبيّن وصحَّ أن العلّة الأولى التى لا تتحرك حركة زمانٍ ولا يَعُدُّ فِعْلَها عادٌّ — هى العلّة الأولى الفاعلة للعوالم العالية ولعوالم الطبيعة وأجزائها تحت الكون والفساد ، لأنها[1] علّة متقدمة قبل العلة القريبة .

وسقراطيس واضع النواميس لأهل أثينية قال : إن البارى هو أول الأشياء وآخرها - معنى ذلك أنه أول الأشياء من قِبَل أنه أبدعَ العوالم العالية . وأما أنه آخر الأشياء فمن قِبَل [١٧٢] أن الطبيعة إذا كانت ، لم يَجُزْ أن تكون إلا بما فوّضَ البارى إلى العوالم التى تليه ، فحصل منه الفضائل والشرف : فتقبل تلك العوالم الطبيعية القوةَ التى بها تكون أجزاء العالم إنما كانت عن تلك القوّة التى خرجت من المبدأ إلى هذه الأجسام .

قد أقرّ فُضَلاء الأطباء الذين عرفوا علّةَ الكل الفاعلة وفرضوها وحدُّوها ، ويقولون إنها هى المدبِّرة لجميع الأشياء الكلية والجزئية . وإنما هى التى تشفى الأمراض التى لا شفاء

---

(١) ص : لأنه .

لها من قِبَل صناعة الطب . قد أقروا بذلك جماعتهم ، حتى إنهم إذا حَلَفَ أحدهم بمدبّر الكل عاقبوه بالعقوبة الشديدة .

قال : وقد أوضحنا نحن أن بدء كون العالم كلِّه واحدٌ ، وهو فضيلة[1] الله تعالى التى لم تزل . وعالم الربوبية مطابقٌ لعالم الطبيعة . وبهذه المطابقة[2] صارت عطية الله تعالى تنفذ إلى عالم الطبيعة وإلى أجزائه الكبار والصغار .

لو لم يكن للعوالم رأس تنتهى عنده وترتقى إليه هو الذى يمسكها ويمدُّها بالبقاء والثبات والشرح والترتيب والنظام ، لما كان فيها شىء من ذلك . لكن ذلك كلّه موجود بأضعافه . فينبغى أن يرتقى الجميعُ إلى مبدإٍ فاعلٍ يحرِّك العوالم ولا يتحرك بنوعٍ من أنواع الحركة . وكماله من ذاته لا يستمدُّه من غيره .

فإذن قد ضَلَّ وعزب رَأْىُ مَنْ يرى أن العالم كائن بالبخت والاتفاق . ولو كان له بصيرة يدرك بها حُسْنَ النظام وترتيب التأليف لاستحيا أن يلفظ بمثل هذه المقالة ، ولكن يعتاض عنها بالتقديس والتمجيد لمبْدِع الكل وسبب النظامات كلها — ذلكم الله الذى لا إله إلاّ هو عالِمُ الغيب والشهادة .

والأشياء التى قد بلغت نهايتها ليس ينبغى أن تسمى باسم الأشياء الواقعة تحت النهايات. فإن مَنْ أراد أن يمدح الخير ليس يقدر أن يقول إنه خير . ومَنْ أراد أن يمدح اللذة التى هى خير لا يقدر أن يقول إنها لذة خير ، لأنها نهاية الشىء الموصوف . فالموصوف إذا بلغ أقصى نهايته لم يمكن أن نزيد فيوصَف بنهايته . فإن مَنْ فعل ذلك كان غير ماهرٍ بقوانين المنطق والفلسفة جميعاً فلذلك لا يمكننا[3] أن نمدحه ، إذا كان نهاية النهاية ؛ لأنّا لو ذهبنا نمدحه رجعنا إلى النهايات : بل إنما نذكره بالتمجيد فقط ، لأنه أعلى وأرفع من المدح . فإنا إنما نمدح الأشياء التى تهوى أن تصير إلى المدح بفعلها[4] ، أو نذمها بخلاف ذلك . فأمّا هذا الشىء الذى هو فى نهاية أفق المدح فإنما نناله بالتمجيد المحض والتسبيح . ولو كان

---

(١) أى : فضل منه .

(٢) ص : المطابقات

(١) ص : لايمكنا .

(٢) ص : نفعلها .

داخلاً فى وسط المدح والذمّ لـكُنّا إذن أدخلناه فى باب النهايات . وليس هو[1] كمثل ما قلنا ، فإنه ليس فوقه نهايةٌ ينالها بفعله . فهذه العلة الشريفة ليس وراءها نهاية استوجبت [١٧٣] اسمَ الفضل بنيلها تلك النهاية ، فلم تُسَمَّ فاضلة باسم النهاية ، بل باسم التمجيد والتحميد ؛ فأما العقل فإنه إنما ينال هذا الاسمَ الشريف بنيله لهذه النهاية ، ولذلك قيل إنه فاضل . وأيضاً فإن البارى لهذه الأجرام السماوية لما حذاها من عالم الطبيعة قال لها : « خلقتكم غير واقعين تحت الموت ألبتة . وأنتم آلهة لهذا العالم ومدبروه » — وذلك أنه فى عالم الطبيعة مثله فى العوالم العالية ، فلذلك وَهَبَ لهذه الأجرام الدوامَ والبقاء وعدمَ الفساد . فأما أجزاء عالم الطبيعة فإنها إنما انحلت لأنها مركبة ؛ وإنما ماتت وفسدت لأنها بعيدةٌ من الحياة الدائمة . غير أنا نعلم أن الأشياء العالية فى الجملة كليات حاصرات[2] لما تحتها من ذلك ، إن نصعد من الحواس إلى العقل فنرقى من الأشخاص إلى الأنواع ثم إلى الأجرام حتى نصل إلى الشىء الكلى الحاصر لهذا الكل وأجزائه . وكذلك صعودنا فى العوالم العالية من القريبات منا المجانسة لنا ؛ ثم نرقى إلى عالم العقل ، ثم عالم الربوبية ، فإننا[3] نصير بهذه الجهة إلى العلة الأولى التى هى أكرمُ من كل شىء بما تحوى من العوالم المطابقة لها بنيلها ، بما وُهِب للأجرام السماوية من السلطان والقدرة والحياة المدبِّرة لعالمها .

قال أفلاطون : وقد نسأل لِمَ أبدع البارى هذا العالمَ ، ولِمَ أحدث الـكون ؟

فنقول : للفضيلة[4] التى هو أهلٌ أن يمجَّد بها ، وأنه أراد أن يفيض بفضله وجوده وخيره على الأشياء بقوته وإرادته البريئة من كل حَسَدٍ ونقص على قدر ما يقوى كل واحد من الموجودات على قبول ذلك الفيض والخير . وهذه هى العلّة الأولى الحق التى من أجلها وُجِد هذا العالم .

وقال أنباذقليس : لا يسوغ أن يكون للعلة الواحدة إلا معلول واحد . فإن كان للعلة معلولات كثيرة لزم أحد أمرين : إما أن تكون هذه المعلولات فى دفعةٍ واحدة ، وإما أن

---

(١) ص : هى .
(٢) ص : فإنها نصير .
(٣) ص : حاضرات (بالضاد المعجمة) .
(٤) ص : الفضيلة .

تكون واحدة بعد أخرى . فإن كانت فى دفعة واحدة فكلُّها معلول واحد . وإن كان بينها تفاوتٌ ، ألزمنا العلةَ الجورَ ونفينا عنها العدل . وإن كانت المعلولات واحدةً بعد أخرى ساغَ أن يكون بعضها ذا قشورٍ وبعضها غير ذى قشورٍ .

وأقول: إن مَنْ عَلِم الحسّ والمحسوس يمكن أن يدرك العقلَ والمعقول . وأوّل المعرفة فى الحسّ والمحسوس أن يعرف حدودهما ، فإن الحسّ قوة تتشكل بضروب المحسوس بتغيُّرٍ ولكن بغير فسادٍ . فالحاسُّ روحانى ، والمتوسّط جسمانى . والحسُّ المشترك واحد وكثير : واحد فى ذاته ، وكثير فى آلاته وَمُدْرَكاته ، ويُلْقِى كثيراً من قشور المحسوسات. وقوة التخيُّل ، إذا صار إليه ما فى الحسّ المشترك ، ألقتْ أيضاً كثيراً من القشور . فإذا صار إلى القوة [١٧٤] العقلية ألقت قشوره كلها فحينئذ يتحد العقلُ والمعقول . فإذا كان المعقول مفارقاً للمادة بذاته ، فإن العقل يتحد به . ففى ذوات القشور يحتاج العقل فى إدراكها إلى تجريدها من قشورها وتجريد نفسه من المادة وعوارض المادة . وفى الأمور المفارقات للمادة إنما يحتاج أن يجرد ذاته من عوارض المادة .

فأما العقل الأول فإنه مجردٌ عن المادة ومنزّهٌ عن آثارها ، فلذلك هو واحد الذات متوحِّدُ الصفات . والمعقولات كلها فيه بنوع وحدة : فإذا أراد إدراك الأشياء رَجَع إلى ذاته فرأى الأشياء كلها بنوع اتحاد . فالصناعة إذا أرادت إبراز ما عندها من الصُّور احتاجت الأجرام فيظهر سريرٌ وكرسيٌّ وحروف وأشكال وأصنام كثيرة . ومن أراد أن يعقل ذلك ألقى قشور الأجرام فحجبها فصارت روحاً عقلياً ، كما كانت أولا وحينئذ لا زمان ولا مكان . فالأشياء كلها فى النفس بنوع اتحاد ، فإذا أرادت إبرازها بواسطة الطبيعة احتاجت إلى الآلات الجسمانية . فإن تناولها العقل جرّدها فعادت إلى التوحد والبساطة .

ونقول : قد نُصِبَ لنا سُلَّمٌ ، وجُعِلت مراقيه الفضائل والخيرات . ولا يقدر أن يرتقى عليها إلا من رفض عنه جميع الحواس واعتاض عنها بالحواس الباطنة الخمس التى أنا ذاكرها :

أولها : الفكر الصافى من الأدناس ؛

والثانى : التصور للصور الروحانية ، ويُلقِى عنه الصور الجرمية ؛

والثالث : الذى يذكر لُبَاب الأشياء لا عناصرها ؛

والرابع : القوة على إدراك المناسبات والمشاركات الروحانية ؛

والخامس : القوة على إدراك المخالفات والمباينات[1] الروحانية .

فحينئذ يصير قريباً من الخير المحض الأول الحق . فإذا قرب من ذلك النور وصار فى أفقه امتلأ منه . وحينئذ لا يقدر أن يصف ذلك النور بصفة ولا يحدُّه بحدّ . غير أنه يعرف أنه نور يستغرق كل نور ، وسرورٌ يستغرق كل سرور ، ومحبةٌ تستغرق كل محبّة .

والعقل الأول يوصف بالوجوب وبالنفى : أما بالوجوب فإن له ما لمبدعه من الموجود عنه . وأما بالنفى فلأنه علة ، ولا يلزم العلة ما يلزم المعلول إلا بالنفى عن العلة ما لزم المعلول بالوجوب . وهو فوق كل نعت وصفة ، وفوق الحركة والسكون ، وفوق القوة والفعل . فإن العلل أربعة أصناف : منها ما لا بالقوة ولا بالفعل بل فوقهما[2] ، ومنها ما تكون بالفعل ومعلولها بالفعل ، ومنها ما تكون بالقوة ومعلولها بالقوة ، ومنها ما تكون بالقوة ومعلولها بالفعل .

ونقول : إن المبدأ الأول صفاته هى ذاته ، وذاته هى صفاته . وحدانيته محضة . فكلما طلبت من ذلك [١٧٥] الحسن والبهاء والعز والمجد والجلال — شيئاً ، وجدته قد استغرقك منه مبلغ همتك ، فأفاض عليك ذلك البهاء والعز والسرور من جهتين : وذلك أنه يفيض عليك فيضاً يستغرق طلبتك ، ويفيض عليك بنوع آخر وهو أن يجعلك قابلا لذلك الحسن والبهاء ، فلا يدعك تضعف عن قبول ما أفاض عليك ولا تملّ من التحديق إليه والاستمتاع به ، ولا يغشى عينى عقلك إلا عند أول دهشة . ثم تأنس إليه أُنساً زائداً وغراما متضاعفاً . وكل نظرة تشوّق إلى أخرى أعظم منها وطول النظر إليه يعطى القوة على النظر إليه ، فيفيض عليك ويبذل لك من القوة ما تقوى به على قبول ما أفاض إليك .

ولذلك قال الحكيم : إنه لا نهاية له . وقال : إن النور الأول فوق البسيط وفوق التركيب وفوق العقل والمعقول ، لا فوق مكانياً[3] بل يعنى بفوق[4] أنه أمجد من كل ذكر ووصف يصفه المنطق .

ليست صفة من الصفات ولا نعتٌ[5] من النعوت التى يوصف بها البارى إلا وتلك

---

(١) ص : المباينة .
(٢) ص : فوقها .
(٣) ص : مكانى .
(٤) ص : فوق
(٥) ص : نعتاً .

الصفة هى هو. فلا محالة أن الإرادة هى من نحو الذات. فأما من نحو المبدعات فلها صفات. وإذا قلنا إنها من نحو ذاته لم نَعْنِ أنها شئ آخر غير ذاته، بل هى الذات. وإنما ذلك من ضرورة المنطق وإذا استحق الحكيم اسم الحكمة كما ينبغى، أرته الحكمةُ صُوَرها كيف شاء، وأحبّ أن تريه الروحانيات والجسمانيات متحدين. فإن شاء أن تريه الروحانى مجرداً والجسمانى مجرداً فهذا[1] أشرف ما يكون من فعل الحكمة. ثم يصير حينئذ إلى طلب سائر القوىٰ. وإذا أتقن النظر إلى صُوَر هذه القوى فحينئذ يقدر أن يترقى إلى الصور التى فى العالم الأعلىٰ وينظر إليها كيف هى ليس فى مكانٍ ولا زمانٍ، وكيف هى متحدة ومختلفة، وليس كصور زُحَل والمشترى والمريخ والشمس والزُّهَرة وعطارد والقمر — فإن هذه أجسامٌ مختلفة وفى أماكن متباينة. وأما تلك فليست هكذا، بل هى صُوَرٌ متحركة بهيةٌ حسنة تُرى كأنها صورة واحدة ليست مختلفة المكان والأبعاد، وإنما هى روحانية.

قال: واعلم أن الحكيم لا يقدر أن يخرج كل ما هو فى العقل بنوعٍ بسيط روحانى بالمنطق الجسمانى. وإنما يجب عليه أن يشير إلى طلاب الحكمة ويريهم أين المطلوب وكيف يُطْلَب. فإذا عرف الطالب المنهاج، أشرف على المطلوب حتى يراه حقاً.

وقد أحسن الحكيم إذ قال: إن اسم البارى وصفاته فى منطقية ذاته هى الجوهر والعز والقدرة والحُسْن والبهاء والمجد والعلم والكبرياء فأما العقل فإنه يجسِّم هذه الأسماء قليلاً، فيقال: عالم وحكيم وقادر — وأشباه ذلك. وكل واحدٍ يعرف منطقية [١٧٦] علته على قدر قوته. وجميع الصور تطلب طَلَبَ شوق ومحبة محضة، لأن المحبة المحضة ليست محدودة ولا متناهية. وكل عالمٍ من العوالم فإنه مشتاق إلى العالم الذى فوقه لأنه علته — إلى أن يُنتهىٰ إلى عالم الربوبية: فهناك الشوق الشديد والعشق الدائم.

قال الحكيم وأَحْسَنَ: كيف أُجْهِدَت الألسن والمنطق على أن تدرك وتصفَ الشوقَ والعشق الذى عند البارى سبحانه! فإنه فوق كل معشوق، وهو لبُّ كل شوقٍ، وهو هو المعشوق عشقاً روحانياً، وهو الحُسْنُ والبهاء والسرور والبهجة والسنا والمجد والعز والجلال.

---

(١) ص، هذا.

قال : لما كانت تلك العوالم لا أضداد فيها ، صارت المحبة فيها مجردةً ؛ وصارت تلك العوالم حُرَّة والمحبة مرسلة . وأشد الشوق والسرور واللذة الديمومية المحبة ومحضها . وجوهرُ العقل ينعطف على ذاته ، لأن أوليته بلا نهاية لأنها من نحو الربوبية ، وآخره من نحونا بلا نهاية . والنفس تدرك الأشياء بما فيها منها : فإن اللمس يدرك الحرارة بما فيه من قوة الحرارة ، وكذا البرودة وغيرها لأن هذه فى تركيبه ، والبصر يدرك الألوان ، والسمعُ الأصواتَ بما فيها من معانيها ، والنفس تدرك المركبات والبسائط لأنها من عالى البسائط والتركيب ، فهى تستمد من العقل فوقها وتُمِدُّ الطبيعة تحتها ، أعنى العالم السماوى . والنفس متوسطة بين العوالم كالشمس المتوسطة بين الأفلاك : تستمد الضياء والنور والسنا من العَلْو وتفيضه على الطبيعة ؛ وصار العالم الذى هو معلول لها ، أعنى السماء ، تستمد منها الحركات ، وصارت هى محركها ، والعقل محرك وكلها ساكنة نحو العالم الحق لشدَّة الشوق واللذة الروحانية البسيطة .

ولما علمت النفسُ أن السماء تُمِدُّ عالمًا آخر تحتها ، وجهَتْ إليه قواها فوصل إليه جميع ما فى تلك العوالم ، فهبطت القوى إلى عالم السماء ووصلت إلى هذه الأجرام فدبرتها وأثارتها وأنهضتها نحو تلك العوالم . فلما رأت النفسُ أنّ ما فى هذا العالم يضمحلُّ ، اشتاقت إلى الحياة التى لا تضمحلُّ فاستعانت بالقوى العقلية وهى القوى : المصوِّرة والمذكرة والمفكرة ؛ وجعلت هذه القوى كالمرقىٰ لتثنيها عن كل ما تلتذُّ به من الصُّوَر الداثرة .

والعوالم بعضها فى بعض بنوع أشرف وأبهىٰ ، وهو نوعٌ روحانى . وكلما ترقت إلى العالم الذى هو أعلىٰ زاد الحُسْنُ والبهاء والسرور .

فإذا أردت أن تشاهد مُبدِعَ هذه العوالم كلها فألْقِ بصرك الروحانى على مُبْدِع هذا الحسن وهذا البهاء ، ومفيد هذه اللذة الدائمة الروحانية — فإنك تعلم حينئذ مُبْدِع هذه أجمع ، وتعلم أنه هو العقل الحقُّ والوجود الحقُّ والفضل الحقُّ والحكمة الحق والجوهر [١٧٧] الحق وأن كل معلول له فإنما يستعير هذه الأسمائية منه . — وإنما نصير حكماء فاضلين قادرين ، إذا طلبنا فضائله التى نحونا لنتصل بها ونتقبلها . وإذا نفينا عنه الصفات

فليس ذلك سلباً مطلقاً لكن بمعنى أنه هو أبدعها وهو أعلىٰ منها . وإنما له ما يليق به من هويته .

وكل موجود ، سوى العلة الأولىٰ ، فله غذاء يليق به وقوةٌ بسببها يقوى . فالأجسام الكونية من النبات والحيوان أغذيتها أجسام ؛ والأجسام السماوية غذاؤها الحركة المتصلة الصادرة عن تصور عقلي . والنفس لها غذاء مِنْ تأمل العقل . والعقل غذاؤه النظر إلى مبدعه . والشريعة تعبر عن هذا الغذاء بالتسبيح والتقديس : إن الذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار لا يَفْتُرون ولا يسأمون . وكل مُغْتذٍ فله فَضْلةٌ تبرز عنه . إن كان غذاؤه جسما ، فالفضلة البارزة جسم ؛ وإن كان غذاء روحانيا ، فالبارز عنه أمرٌ روحانى . فالعقل يفيض عنه النفس ، والنفس تفيض عنها الطبيعة الكلية ، وهو عالم الأفلاك . وعن الطبيعة يفيض عالم الكون . والتلمذة جبلة ذاتية فى أجزاء العالم بأسره : العالم الروحانى ، والعالم الجرمى ، وعالم الكون .

والله تعالى قدوة القدوات ، وإليه الأمر ، وبيده الخير .

وفى الشريعة كلمات موجزة فى التوحيد هى جوامع الكلم . منها أن النبي — صلى الله عليه وسلم ! — سُئِل : هل رأيت ربك ؟ فقال : نورانىٌّ أراه . وقال له قومٌ : صِفْ لنا ربك ! فقال : ربى بائن من الأشياء — وقرأ : « ليس كمثله شىء[1] » .

ونقول : إن القوى الدراكة فى الإنسان صفتان : ظاهرةٌ وباطنة . وكل قوةٍ مدركة فلها حدٌّ لا تتجاوزه . فإن زاد أو نقص عجزت عن إدراكه . فيصعب على البصر إدراك الذرِّ كما صعب عليه إدراك قرص الشمس . وكذلك الأصوات الهائلة والخفية عند السمع . وكذلك سائر الحواسّ القوية جداً كثيراً[2] ماتفسد الحاسة ؛ وأما الضعيفة فلا تفسد أصلا . وخُذْ مثلَ هذا فى مدركات العقل : فإن الحركة والزمان والهيولى والعدم والممكن يدرك إدراكا ضعيفاً وبمقايسة شديدة وتأمل طويل لخفيتها فى نفسها وضعف وجودها . لا لنقص فى المدرك أو عجز منه . كما يصعب على البصر إدراك الذر وأجزاء الهباء . وأما ماهو فى غاية القوة والكثرة وعلى أقصى ما يكون من الظهور ، فإن العقل يحسر دون إدراكه ويدهش

---

(١) سورة « الشورى » : ٩ .

(٢) ص : كثير .

دون تأمُّله لما يبهره من نوره ويغشاه من شعاعه كما يعرض للبصر مع قرص الشمس وقت الظهائر . وهذه حال العقل المرتاض النيّر الصافى عندما يَهُمُّ أن يدرك السبب الأول وسائر المفارقات . والعجب أنه يدرك الأشياء ويتعذر علينا إدراكها ، كما أنّا بالشمس نبصر ويتعذر علينا إبصارها . فكما فى أبصارنا من نورها ونعلم طلوعها علينا وإن لم نكن على سمتها[1] ، فبما فى سُوسنا من نوره المقدس وضيائه المبسوط نشاهد ملكوت قدسه وبهاء جلاله ، ونتخذ له آلات ومعونات ، كما يتخذ أرباب الرصد من الاصطرلابات وغيرها كذلك لتسدَّد[2] أبصارنا ويتمَّمُ نقصنا . ونتدرب فى ذلك زماناً طويلا . وكلما أمعنا التأمل ظهرت لنا حركات خفية ، ومناسبات غامضة . وكلما استعنّا بعقول غيرنا تسهل المطلوب وظهرت الكوامن ومخبآت[3] الغيوب .

فافهم جميع ذلك وأضعافه فى هذا المطلوب المتناهى فى الشرف ، الذى هو غاية الغايات ومنتهى الطلبات . وعندها يتصل العالم الأدنى بالعالم الأعلى ، ويصير الواحد بعد الواحد بَشَراً إلهيًا غير متأثر بالآلام الدنية ، مستهيناً بها . — ومن كلام النبوة : إذا[4] أوقع العبدَ فى الداهية الربُّ وهيمنوه الصِّدِّيقون ورهبانية الأبرار لم يجد من يأخذ بقلبه ولا يلحقه عينه . فإن ازداد شرفاً وروحانيةً ، انعطف إلى العالم الأسفل فدبره وساسه وجذب مَنْ قَدَر عليه منهم إليه ، ورتبهم مراتب بقدر استعدادهم واستئهالهم حتى توجد المدينة الفاضلة . وقد نحن فى استبداء تصنيف كتاب تَصِفُ فيه أحوال المدينة الفاضلة وما يتبع ذلك .

تم الكلام فى العلم[5] الإلهى . والحمد لله على ذلك . والسؤال منه أن يُزيل عنا كل عائقٍ يعوقنا عن فهمه — بمنه وكرمه ، فهو ولىُّ ذلك .

تم فى أوائل شعبان سنة ٩٣٦

---

(١) ص : سمتها (!) .
(٢) : أى لتستقيم وتصير سديدة .
(٣) ص : مجيئات .
(٤) ص : إذ .
(٥) ص : العالم .

المواضع المتناظرة بين « أثولوجيا »

و « تساعات » أفلوطين[1]

الميمر الأول فى أثولوجيا	التساعات
١٨ : ١٦ — ٢١ : ١٧	د ٧ : ١٣ : ١ — ١٥ : ٢
٢٢ : ٢ — ٢٥ : ١٤	د ٨ : ١ : ١ — ٢ : ٩
٢٥ : ١٥ — ٢٨ : ٣	لا يناظره شيء
الميمر الثانى	
٢٩ : ٤ — ٣٢ : ٩	د ٤ : ١ : ١ — ٣٨
٣٢ : ١٠ — ٣٦ : ١٦	د ٤ : ٢ : ٣ — ٤ : ٦
٣٦ : ١٧ — ٣٨ : ١٢	لا يناظره شيء
٣٨ : ١٣ — ٤٤ : ١٦	د ٣ : ١٩ : ١ — ٢٠ : ٣٩
الميمر الثالث	
٤٥ : ٣ — ٤٥ : ١٠	استهلال
٤٥ : ١٠ — ٤٨ : ٩	د ٧ : ٨[١] : ٩ — ٨[٢] : ١١
٤٨ : ٩ — ٤٩ : ٩	د ٧ : ٨ : ٣٨ — ٨[١] : ١١
٤٩ : ١٠ — ٥١ : ٦	د ٧ : ٨[٢] : ١٥ — ٨[٣] : ٢٣
٥١ : ٧ — ٥٢ : ٧	لا يناظره شيء
٥٢ : ٨ — ٥٥ : ٢	د ٧ : ٨[٣] : ٢٣ — ٨[٥] : ١١
٥٥ : ٣ — ٥٥ : ٩	د ٧ : ٨[٥] : ١٩ — ٢٠

---

(١) الأحرف : د = التساع الرابع : هـ = التساع الخامس : و = التساع السادس فى العمود الأيمن « أثولوجيا » الرقم الأول : رقم الصفحة : الرقم بعد النقطتين : رقم السطر فى الصفحة فى نشرتنا هذه .

فى العمود الأيسر « التساعات » الحرف : رقم التساع ، الرقم بعده : رقم المقالة فى التساع ، الرقم بعده : رقم الفقرة فى المقالة ، الرقم بعده : رقم السطر فى الفقرة — وكل ذلك بحسب نشرة بريبه .

٥٥ : ١٠ — ٥٥ : ١٤	د ٧ : ٥٨ : ١٢ — ١٨
٥٥ : ١٤ — ٥٥ : ١٩	خاتمة
الميمر الرابع	
٥٦ : ٤ — ٥٦ : ٩	هـ ٨ : ١ : ١ — ٦
٥٦ : ١٠ — ٥٦ : ١٢	لا يناظره شيء
٥٦ : ١٢ — ٦١ : ١	هـ ٨ : ١ : ٦ — ٢ : ٣٤
٦١ : ٢ — ٦١ : ٧	هـ ٨ : ٢ : ٣٥ — ٤١
٦١ : ٧ — ٦١ : ١٥	هـ ٨ : ٢ : ٤١ — ٤٦
٦١ : ١٦ — ٦٢ : ١	هـ ٨ : ٣ : ١ — ١٠
٦٢ : ٢ — ٦٢ : ٧	لا يناظره شيء
٦٢ : ٧ — ٦٣ : ١٦	هـ : ٣ : ١١ — ٤ : ٧
٦٣ : ١٦ — ٦٤ : ٥	لا يناظره شيء
الميمر الخامس	
٦٥ : ٤ — ٦٧ : ١٥	و ٧ : ١ : — ٣٧
٦٧ : ١٦ — ٦٨ : ١	لا يناظره شيء
٦٨ : ٢ — ٦٨ : ٥	و ٧ : ١ : ٤٥ — ٤٨
٦٨ : ٥ — ٧٢ : ١٨	و ٧ : ١ : ٥٠ — ٢ : ٤٣
٧٣ : ١ — ٧٣ : ١٦	و ٧ : ٢ : ٤٥ — ٤٦
٧٣ : ٧ — ٧٣ : ١٦	و ٧ : ٢ : ٤٨ — ٥٠
الميمر السادس	
٧٤ : ٤ — ٧٤ : ٤	د ٤ : ٣١ : ٤٨ — ٥٠
٧٤ : ٥ — ٧٤ : ٦	د ٤ : ٣٢ : ١ — ٤
٧٤ : ٩ — ٧٦ : ١١	د ٤ : ٣٩ : ٨ — ٤٠ : ١٤
٧٦ : ١٢ — ٧٨ : ٤	د ٤ : ٤٠ : ٢١ — ٤١ : ٨

٧٨ : ٩ — ٧٩ : ٥	د ٤ : ٤٢ : ٦ — ١٧
٧٩ : ٦ — ٧٩ : ١٠	لا يناظره شيء
٧٩ : ١١ — ٨١ : ١٠	د ٤ : ٤٢ : ١٩ — ٤٣ : ٢٠
٨١ : ١٠ — ٨٢ : ١٤	د ٤ : ٤٤ : ١ — ٤٤ : ٢١
٨٢ : ١٤ — ٨٣ : ١٥	د ٤ : ٤٤ : ٢٥ — ٤٥ : ٧
٨٣ : ١٥ — ٨٣ : ١٦	خاتمة لا يناظرها شيء
الميمر السابع	
٨٤ : ٥ — ٨٨ : ٤	د ٨ : ٥ : ٢٤ — ٧ : ١١
٨٨ : ٥ — ٨٨ : ١٦	لا يناظره شيء
٨٨ : ١٧ — ٨٩ : ١٠	د ٨ : ٧ : ١١ — ٢٢
٨٩ : ١١ — ٩٠ : ٨	لا يناظره شيء
٩٠ : ٩ — ٩١ : ٢٠	د ٨ : ٨ : ١ — ٢٤
الميمر الثامن (ا)	
٩٢ : ٣ — ٢٩ : ١٩	و ٧ : ١١ : ٣٦ — ٤٩
٩٣ : ١ — ٩٣ : ٥	و ٧ : ١١ : ٥٣ — ٥٥
٩٣ : ٥ — ٩٣ : ٨	و ٧ : ١١ : ٦٠ — ٦٣
٩٣ : ٩ — ٩٣ : ٢١	و ٧ : ١٢ : ١ — ١٣
٩٤ : ١ — ٩٥ : ١٤	و ٧ : ١٢ : ١٩ — ١٣ : ١٥
٩٥ : ١٥ — ٩٩ : ٨	و ٧ : ١٣ : ٢٧ — ١٤ : ٢٣
الميمر الثامن (ب) = التاسع فى الترجمة اللاتينية (فى القوة والفعل)	
٩٩ : ١٠ — ١٠٢ : ١٠	لا يناظره شيء
١٠٢ : ١١ — ١٠٥ : ٧	د ٤ : ٥ : ٩ — ٧ : ٣
١٠٥ : ٨ — ١٠٥ : ١٢	لا يناظره شيء
١٠٥ : ١٣ — ١٠٨ : ٤	د ٤ : ٧ : ٣ — ٨ : ٣٩

(الميمر العاشر فى الترجمة اللاتينية)	
١٠٨ : ٥ — ١٠٩ : ١	لا يناظره شيء
١٠٩ : ٢ — ١٠٩ : ١٩	هـ ١ : ٣ : ٧ — ٢٣
١٠٩ : ٣٢ — ١١٠ : ٤	لا يناظره شيء
١١٠ : ٥ — ١١٢ : ١١	هـ ١ : ٤ : ١ — ٤١
١١٢ : ١٢ — ١١٤ : ١٥	هـ ١ : ٥ : ١ — ٦ : ٢٠
١١٤ : ١٥ — ١١٥ : ٢	لا يناظره شيء
الميمر الحادى عشر فى الترجمة اللاتينية)	
١١٥ : ٣ — ١١٩ : ١٦	هـ ٨ : ١٠ : ٢٤ — ٦٢ : ٢٦
١١٩ : ١٧ — ١٢٠ : ١٠	لا يناظره شيء
١٢٠ : ١٠ — ١٢٠ : ١٦	هـ ٨ : ١٣ : ١٢ — ٢٢
١٢٠ : ١٦ — ١٢٠ — : ١٨	خاتمة
الميمر التاسع (ـ الثانى عشر فى الترجمة اللاتينية)	
١٢١ : ٥ — ١٢٩ : ٧	د ٧ : ١ : ١ — ٤ : ٣١
١٢٩ : ٩ — ١٣١ : ٩	هـ ١ : ١١ : ١ — ١٢ : ١٠
١٣١ : ٩ — ١٣٢ : ٨	لا يناظره شيء
١٣٢ : ٩ — ١٣٣ : ٣	هـ ١ : ١٢ : ١٢ — ٢٠
الميمر العاشر (ـ الثالث عشر فى الترجمة اللاتينية)	
١٣٤ : ٥ — ١٣٨ : ١٠	هـ ٢ : ١ : ١ — ٢ : ٢٤
١٣٨ : ١١ — ١٣٩ : ٥	لا يناظره شيء
(ـ الميمر ١٤ فى اللاتينية)	
١٣٩ : ٧ — ١٣٩ : ١٤	و ٧ : ٢ : ٥١ — ٥٦
١٣٩ : ١٥ — ١٤٠ : ١١	لا يناظره شيء
١٤٠ : ١٢ — ١٤١ : ١١	و ٧ : ٣ : ١ — ٢٢

١٤١ : ١٢ — ١٤١ : ١٨
١٤١ : ١٩ — ١٤٤ : ٢٢
١٤٥ : ١ — ١٤٥ : ٣
١٤٥ : ٤ — ١٤٦ : ١٥
١٤٦ : ١٥ — ١٥٢ : ١٤
١٥٢ : ١٤ — ١٥٤ : ٨
١٥٤ : ٩ — ١٦٤ : ٣

لا يناظر شيء[1]
و ٧ : ٣ : ٣٠ — ٥ : ٢٣
لا يناظره شيء
و ٧ : ٥ : ٢٣ — ٦ : ١٧
و ٧ : ٧ : ١٧ — ١٠ : ١٧
و ٧ : ١١ : ٣ — ٣٦
ه ٨ : ٤ : ٤ — ٧ : ٢٢

(١) يرى هانز هينرش شيدر أن هذا الموضع مقحم ومن وضع الواضع السرياني لكتاب « أثولوجيا » — راجع بحثه هذا في كتابنا : « الإنسان الكامل في الإسلام » ص ٣٣ . القاهرة سنة ١٩٥٠ .

معجم عربى يونانى بالألفاظ الاصطلاحية
وغيرها الواردة فى نصوص أفلوطين

(ا)

آثار (٨٠ : ١٠)	πάθοι
(لا يقبل شيئا من الآثار)	ἀπαθής
آلة (البدن) (٤٠ : ٨)	ὀργάνον
آنية	εἶναι
آنية (١١٢ : ٤)	ὄν (V, 1, 4 : 85)
آنية (١٥٦ : ٩)	οὐσία
ائتلاف (٥٠ : ١٣)	ἁρμονία
أبيض (١٢٩ : ١)	λευκός
ابن (٨١ : ١٧)	τέκνον
اتصال (٤٩ : ١٨)	συντυχία
اتفاق (= بخت ١٢٧ : ١٤)	α'υτόματος
احتكاك (٩٢ : ٥)	παράτριψς
أخلاط (٤٦ : ١٥ — ١٨)	κρᾶσις
أداة (٦٥ : ٦)	ὄργανον
أدنى (٥٠ : ٣)	χείρων
أرض	γῆ
أسود (١٢٩ : ١)	μέλας
إشارة (٧٦ : ١٤)	σχῆμα
اضطراراً	ἐξ ἀνάγκης
إله ، الله (٥٠ : ٦ ، ٩)	Θεός
امتزاج (٥٣ : ٥ ، ١٠)	κρᾶσις
أموات (٢١ : ١١)	ἀπεληλυθόται
انبسط (٥٧ : ١٤)	ἐκτεται
إنسان (١٤٥)	ἄνθρωπος
انحفظ (٦٥ : ٥ ، ١١)	Φυλάξασθαι
أنف (٩٧ : ١٤)	ρ'ις
أنياب ← حاد الأنياب	
أهل المدينة (٧٤ : ١١)	πολῖται
أهل السعادة والجد (٥٦ : ١٤)	ὑπερευδαιμοί
أوتار ← وتر	

(ب)

البارى (٦٥ : ٣ ، ٤)	Θεὸς
بار (٧٩ : ١٨)	σπουδαῖος
بحر (٩٣ : ١٧)	θάλασσα
البخت (١٢٧ : ١٤)	αὐτόματος
برد (٤٩ : ١)	ψυχόω
برهان (٢١ : ٤)	ἀποδεὶξις
بسيط ، مبسوط	ἁπλοῦς
بالفعل (٥٠ : ١٤ الخ)	ἐνεργεία

(١) الرقم الأول بين القوسين هو رقم الصفحة فى نشرتنا هذه ؛ والرقم أو الأرقام التى بعد النقطتين هى أرقام الأسطر . وذكر المواضع هنا على سبيل المثال فقط ليجد القارئ شاهداً على المصطلح أو اللفظ ؛ ولم نقصد إلى تعقب جميع المواضع التى ورد فيها اللفظ ، لأن هذا ليس غرضنا من هذا المعجم ، فإننا نرمى منه فقط إلى بيان الألفاظ اليونانية المناظرة للألفاظ العربية فى الترجمة فى نصوص أفلوطين . وإذا لم نذكر رقماً بعد اللفظ فذلك أن اللفظ ورد ذكره مرات عديدة جداً .

بالقوة	δυνάμει
بقول مرسل (٣٧ : ٥)	ἁπλῶς
بلا تعب ولا نصب (٩١ : ٦)	ἄπονος
بهيمي (٨٠ : ٣ ، ٥ الخ)	ἄλογος

(ت)

تالى	ἑπόμενον
تجسم (٤٠ : ٧)	μίγμα
تزويج (٨١ : ١٨)	γάμος
تضاد (٩٩ : ٥)	ἐναντίωσις
تعب ، ملل (١٥٥ : ١٦)	κάματος
تكوين (٦٥ : ٤)	γένεσις
تمام (٥٤ : ٧ — ٩)	ἐντελεχεία

(ث)

ثقيل (١٢٩ : ٣)	βαρὺς

(ج)

جاسي (١٢٨ : ٢٢)	σκληρὸς
جبل (١٥٣ : ١٨)	ὀρὸς
جثة (٤٥ : ١٧)	σῶμα
جذب (١٧ : ١٥ ، ١٦)	Θαυμάξεται
جرم	σῶμα
جزء	μέρος
جزئ (٤٥ : ١٧)	μερίζομαι
جسم	σῶμα
جسماني	σωματικός
تجسم ← حرف التاء	
جن (٨٠ : ١٣)	δαίμονες
جوهر (٥٣ : ٥)	ουσία

(ح)

حاد الأنياب (١٥١ : ١٥)	καρχαρόδους
حب وحبوب (١٤٤ : ٣)	σπέρμα
حجر (٥٦ : ١٣)	λίθος
حرارة (٥٧ : ١٧ ، ١٨)	Θερμότης
حركة (١٢٠ : ١٧)	κίνησις
حس (١١٨ : ٨)	αἴσθησις
حسن (٥٧ : ١٨)	κάλλος
حكمة	σοφία
حلاوة (٤٦ : ٣)	γλυκύτης
حياة (١٥٦ : ٤)	ζωή
حية (٧٧ : ٥)	ὄφις
حيلة (٧٦ : ٢)	γοήτευμα
حيوان (٤٩ : ١٦)	ζῶα
حيوان واحد (٧٨ : ٢)	ζῶον ἕν

(خ)

خرج (٨٨ : ١٧)	ἐξαναδύνω
خارج = شعاع (١٣٠ : ١٨)	γράμμυ
خفيف (١٢٩ : ٣)	κοῦφος
خليط ← أخلاط	
خوف (٨٢ : ٤)	φόβος

(د)

دائرة (١٣٠ : ١٨)	κύκλος
دعاء (٧٧ : ١٤)	εὐχη
دليل (٧٤ : ١٧)	σημασία
دنى (١٤٩ : ١٠)	εὐτελης
دم (٤٦ : ١٥)	αἷμα
دنيا (٨٢ : ٧)	βία
دهر (١١١ : ٣)	αἰών
دواء (٧٦ : ٢)	φάρμακον
ديمومة (١١٢ : ٣)	αἶων

(ذ)

ذكر (١٠٥ : ٥) μνήμη

ذم ← مذموم

ذم ولام (٨٧ : ١٧) ἀγανακτεω

ذهب (٦٢ : ١١) χρύσος

(قوة) ذهنية (٩١ : ٣) νοῦς

ذو سباخ (= فقرة ٩٣ : ١٦) ἔρημος

(ر)

رطب (١٢٩ : ١) ὑγρός

رقية (٧٨ : ٧) ἐπωδή

روح غريزى (٤٩ : ١٥) πνεῦμα

الروحانية (٦٢ : ١٧) Θεοὶ

الروحانيون (٦٣ : ٣ ، ٤ ، ٩) Θεοί

روية (٦٦ : ١١ ، ١٣) λογισμὸς

ريح (٤٦ : ١٥) πνεῦμα

(شهوة) الرياسة (٨٢ : ٣) Θιλαρχία

(ز)

الزهرة (١٢٠ : ١٠) Ἀφροδίτη

زينة (٥٦ : ١٧) ἄγαλμα

(س)

سابق (٧٤ : ٢٠) προηγησαμένον

سال يسيل (٧٩ : ١٥) ἄπειμαι

سحر (٧٥ : ١٦ الخ) γοητεία

سخن (٤٩ : ١) Θερμαίνω

سكون (١٥٤ : ١٧) στάσις

سماء οὐρανός

سنة (٧٤ : ١٠ ، ١٢ ، ١٣) νόμος

السيارة (٧٥ : ١) **Θεοί (IV, 4 : 89 : 20)**

(ش)

شبيه (١٣٧ : ٣) ὅμοιος

شجرة (١٣٨ : ٢) Φυτὸν

شراب (= خمر : ٤٤ : ٥ — ٦) οἶνος

شمس (١٥٤) ἥλιος

شوق (١٩ : ٢ ، ٥ ، ٧ — ٩ الخ) ὄρεξις

(القوة) الشهوانية (٤٠ : ٤) ἐπιΘυμία

(ص)

صالح (٦١ : ١٩) σπουδαῖος

صانع (٥٧ : ٣ ، ٤) δημιουργός

صمت (١١٢ : ٨) σιωπή

صناعة (٥٦ : ١٤) τέχνη

صنم ورسم (١٢٦ : ١٣) ἄγακμα

صنم (٥٤ : ١٥) ἀνδρίας

صنم (٦٩ : ٦ ، ٧) εἴδωλον

الصورة (فى مقابل الهيولى) εἶδος

صورة منقوشة (٥٦ : ٥ د) ἄγαλμα

(ط)

طبيعة (٤٩ : ١٨) Φύσις

طقس (٥٤ : ٣ ، ٩٨ : ١١ ، ١٢٥ : ١٣ ، ١٤) τάξίς

(ظ)

ظاهر (٨٤) ἐκφανὴς

ظرف (= وعاء : ٤٤ : ٥ — ٧) ἀμφυρεύς

ظفر والجمع أظفار (١٥١ : ١٤) ὄνυξ

(ع)

عدد (١١٢ : ١٧) ἀριΘμὸς

عدل (١٢٩ : ١١) δίκη

عسل (٤٦ : ٣ — ٥)	μέλιττα
عضو (٤١ : ٩)	ὀργάνον
عظم (٤٦ : ١)	ὄγκος
عقوبة (١٥٦ : ١٢)	Δίκη
عقل (١١٢ : ٤)	νοῦς
علة	αἴτιον
عين (٥٧ : ٥)	ὀφθαλμός

(غ)

غصن (١٣٨ : ٢)	κλάδος
(القوة) الغضبية (٤٠ : ٥)	Θυμός
غلبة (٧٥ : ٢٠)	νεῖκος
غير متناه (٤٩ : ١٠)	ἄπειρον
غيرية (١١٢ : ٤)	ἑτερότης

(ف)

فاضل ، بار ، تقى (٧٩ : ١٨)	σπουδαῖος
فاعل (٥٨ : ١)	ποιοῦν
فرس (١١١ : ٩)	ἵππος
فرقان (١١٢ : ١٢)	διαφορὰ
فزع (٨٢ : ٤)	φόβος
فضيلة (٤٨ : ١١)	ἀρετή
فعل	ἐνεργεία
فكر (٦٦ : ١١ ، ١٣ — ١٧)	λογισμὸς

(ق)

قبيح شنيع (٦١ : ٦)	αἰσχρὸδ
قرن (١٥١ : ١٥	κέρας
قضايا (١٥٧ : ٨)	Θεωρήματα
قطع (١٣٨ : ٢)	τέμνω
قضية (١٥٧ : ٨)	πρότασις
قلب (٤٠ : ٤)	καρδία
قمع (٥٣ : ٣)	ἐπιστατεῖ
القوة النباتية (٤٠ : ٤)	Φυτικόν
قيمة على كذا (٥٣ : ١٣)	ἄρχει
القوة النامية (٤٠ : ٤)	αὐξητικον
قوة (فى مقابل : فعل)	δύναμις
القوة الشهوانية (٤٠ : ٤)	ἐπιΘυμια
القوة الغضبية (٤٠ : ٥)	Θυμός

(ك)

كبد (٤٠ : ٤)	ἧπαρ
كثرة الأموال (٨٢ : ٦)	πλεῖον
كل (١٥٤ : ١٠)	ὅλος
كمية (٤٥ : ١٢)	ποσότης
كلمة (١٤٤ : ٣ ، ١٤٥ : ١١)	λόγος
كوكب (١٥٤ : ١٣ الخ)	ἄστρον
كيفية (٤٥ : ١٢)	ποιότης

(ل)

لا متجزئ (٣٨ : ١٤)	ἀμέριστον
لحون (٧٦ : ١٤)	μουσικὴ
لغز = أسطورة (١٥٥ : ١١)	μύθος
لم (٦٩ : ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ الخ)	τὸ διά
لم يهندم (٥٦ : ١٣)	ἄμοιρος
لمس (٣٩ : ١٦)	ἁφή
لنقوس (١٥٥ : ١٠)	Λυγκεύς
لون (٥٩ : ٥)	χρόν
ليست بجرمية (٤٩ : ٣)	ἀσώματος
لين (١٢٨ : ٢٢)	μαλακός

(م)

مائى (٩٣ : ١٨)	ὑδατινος

ماثية (٦٩ : ١٧)	ἔστι
مبدع (١٣٥ : ٤)	γεννητής
المثل (١٠٩ : ١٥)	εἶδοι
مبسوط (٣١ : ٣ الخ)	ἁπλοῦς
محبة (٧٥ : ٢٠)	Φιλία
محض (١٥٤ : ١٦)	καΘαρος
مخاض (١٩ : ٥)	ὠδίς
مخلب (١٥١ : ٥)	γαμψώνυξ
مدينة (٧٤ : ١٠)	πόλις
مذموم (٧٤ : ١٣)	ἄτιμος
مرض (٨٠ : ١٠)	νόσος
مركب (٧٤ : ٢٠)	σύνΘετον
مركز (١٣٠ : ١٨)	κέντρον
مساحية (٤٨ : ١٦)	γεωμετρία
المشترى (١٥٦ : ١٢)	Ζεύς
مضمار (٩٥ : ١٨)	πεδίον
مضيء (١٥٥ : ٤)	Φωτειδός
مقضى (= مات ٢١ : ١١)	απέρχομαι
معدن (١٥٣ : ١٨)	λίΘος
معلول (٧٤ : ١٩)	αἰτιατος
مفعول (٥٨ : ١)	ποιουμενον
ملاءمة (٧٥ : ١٧)	συμπαΘεία
ملامسة (٧٦ : ٧)	ἐπωδή (IV.4,40:31)
ملل (١٥٥ : ١٦)	κάματος
ممدوح (٧٤ : ١٢)	τίμαιὸς
منظر (١٥٦ : ١٤)	Θέαμα
موت (٨٠ : ١٩)	Θάτατος
موسيقار (٧٦ : ١٧)	μουσικός
موضع (٤١ : ٦)	τόπος
موضع (١٥٥ : ٢)	χώρα
ميل	ὁρμή

(ن)

نار (١٠٩)	πῦρ
(القوة) النامية (٤٠ : ٧)	αὐξητικον
نبات (١٥٣)	Φυτὸν
(القوة) النباتية (٤٠ : ٤)	Φυτόν
نطق (١٤٩ : ٢٠)	λογισμός
نحاس (٥٤ : ١٥)	χαλκός
نفس	ψυχή
نقى ، محض (١٥٤ : ١٦ — ١٧)	καΘαρός
نوم (٥٥ : ٢)	ὕπνος
نير (١٥٥ : ٤)	φωτειδός

(هـ)

هندم ← لم يهندم	
هوية (١١٢ : ٥)	ταυτότης
هيولى	ὕλη

(و)

واحد	ἕν
وتر العود (٥٠ : ١٤)	χορδή
وجه (٩٧ : ١٣)	πρόσωπον
وضيء	Φωτειδός

(ى)

يابس (١٢٩ : ١)	πεπηγός
يد (٥٧ : ٥)	χείρ

معجم عربي لاتيني* للمصطلحات

(أ)

الآخرون	recentiores
الآلات	instrumentes
آنية	ens
آنية أولى	ens primum
إتمام	perfectio
أبدع	procreat
أثر	impressio
أجرام سماوية	orbes coelestes
احتذى	imitatur
احتكاك	collisio, attritus
أحق بالتقديم والرئاسة	nobilior
(على سبيل) الاختصار	colligens
اختلاط	mixtio
اسطقسات	elementa
أشياء أرضية	res inferiores
أصل (جذر الشجرة)	radix
أعراض	affectiones
انبجست منه	ab eodem ducunt originem
انقادت للبدن	captus corporis illecebris
الأولون	veteres

(ب)

باد	interit
البارى	supremus opifex, opifex
بالترتيب لا بالزمان	non quidem tempore, sed ordine
بتعب شديد	per multas difficultates
بتوسط العقل	medio intellectu
البروج	Zodiacus
بذاته	per se
بعد	spatium
بعرض	vi adventitia
بغير توسط	sine medio

(ت)

تجزوء	divisio

(ج)

الجرميون	physici
الجزء المتفكر	pars imaginum
جوهر عقلى	substantia intelligibilis
جزئى	singulus
جهل	ignorantia

(ح)

حاط ب	ambit
حسن	bonitas
حسى	sensibilis
حلاوة	dulcedino
الحواء	fascinator
حى	animalis
الحياة	vita
حيوان (= حى)	animal
حيوان مائى	animalia aquatilia
حيوان (= دابة ، وحش)	brutum, bellus
حيوان نارى	animal ignea
حيوانية (نفس)	sentiens

(*) الترجمة اللاتينية هى ترجمة كاربنتيه – راجع التصدير .

(خ)

خطيئة preccatum

خفى occultus

الخير المحض perfectum bonum

(د)

دائم perpetuus

درجة gradus

دعاء invocatio

(ذ)

ذكر memoria

ذمهبوط النفس animi descensum execratur

ذهن intellectus

(ر)

الراحة والنعمة delicia

روح spiritus

الروحانيون spirituum genera

روية consultatio

روى delibere

(ز)

زهرة venus

زور fallax

(س)

ساذج simplex

سحر (فعل) fascinatio

سحر (فن) (ars) fascinandi

سلك deferri

السماوية (الأجرام) orbes coelestes

سنح illustrare

السنة mores boni

سوء عمل vitium

(ش)

شبيه consimilis

شريفة (نفس) pars honoranda (animal)

شوق appetitio

شهوانى concupiscibilis

شهوة libido

شيئاً بعد شىء in successu temporario

لاشيئاً بعد شىء non successu temporario

(ص)

صانع artifex

صنعة artificium

صنم imago

الصور الإلهية divinae

(ظ)

ظرف vas (pl. vasa)

ظل umbra

(ع)

عالم mundus

العالم الأعلى orbis supernus

عرق vens

عصب cervus

عفونة putredo

عقاب paena

(عالم) عقلى mundus) superior

على نحو طبيعة وهيئة
pro varietate naturae suae

(غ)

غضب (الله) odium

غضبى irascibilis

غضروف cartilago

غمر ، تنغمر ، منغمرة demersa

غنى ubertas

غير ذى عقل intellectus expers

(ف)

الفاضل التام الفضيلة gloria supremus

فاعل أول autor princeps, agens primarius
فرع (شجرة) ramus
فرق ← تتفرق dissolvi
فضيلة perfectio
فلك orbis

(ق)

قشرة cortex
قوة (النفس) facultas

(ك)

كذب وزور fallax
كثرة multitudo
كلمة verbum
كلى communis
كمية quantitas
كوكب stella
كيفية qualitas

(ل)

لا يزول عنه ab illo nunquam divellitur
لمس tactus

(م)

مات interit
مبسوط simplex
(الأشياء) المبسوطة simplicia
مثال ، صنم imago
محال falsus
محبة appetitio (8 : 9)
المحبة amor
محض perfectus
(المرأة التى اشتملت وجاءها) المخاض
gravida mulier
مذموم perversus
مركب complex
(الأشياء) المركبة composita
المشترى Jupiter
مضت إلى العالم الآخر
ad alium mundum delatus
مغار carcer
مغروس sativus
موسيقار musicus

(ن)

نفس animus, anima
نفس شريفة animus nobilis
نفس بهيمية animus sentientis
» كلية « communis
» ناطقة « ratiocinantis
» نامية « alentis
» نباتية « «
» نطقية « intelligentis

(ه)

هبوط descensus
هلك interit
هواء aër
هيكل templum
هيولى materia

(و)

واحد unicus
واقع تحت الكون والفساد dis1olubile
وسخ ودنس sordes

فهرس الأعلام والكتب

(ا)

أحمد بن المعتصم (الخليفة العباسى) : ١ ، ٣

أرسطاطاليس Ἀριστοτέλης : ١ ، ٣

أرقليطوس Ἡράκλειτος : ٢٣

أفلاطون Πλάτων : ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ١٤٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩

انبادوقليس Ἐμπεδοκλῆς : ٢٣ ، ٢٤

الأولون : ٥٢ ، ١٣١

(ب)

بقراطيس Ἱπποκράτης : ١١١

(ج)

الجن : ٨٠

(ح)

الحكيم : ٤ ، ٨

(د)

دامطر Δημήτηρ : ١٥

(س)

سقراطيس Σωκράτης : ١١١

(ط)

« طيماوس » Τίμαιος : ١٥ ، ٢٤

(ف)

« فادرس » Φαῖδρος : ٢٤

« فاذن » Φαίδων : ٢٤

فرفوريوس Πορφύρεος : ١ ، ٣ ، ٨

« فلسفة الخاصة » : ٦١

فيثاغورس Πυθάγορας : ٢٣ ، ٥٢

فيدياس Φειδίας : ٥٨ ، ٥٩

(ك)

الكندى (أبو يوسف يعقوب بن إسحق) : ١ ، ٣

(م)

مصر (حكماء مصر) : ١٥٩

« مطاطافوسيقى » μετὰ τὰ φυσικά : ٥

(ن)

ابن ناعمة (عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى) : ١ ، ٣ ، ٨

تصويبات ومراجعات

ص	س	خطأ	صواب أو تحقيق
١	٨	ع=طلمت . . .	يحذف
	٩	س =	ع =
٤١	١	الحراس	الحواس
	٥	تعلم	نعلم
٥٦	١٧	الرتبة	الزنية
٥٩	٢	ذاكرون	تاركون — والتصويب عن ص وكما فى اليونانى
٧٥	١٨	الحق	لعلها « الحىّ » كما فى اليونانى (IV, 4, 40 : 4)
٨٠	١٣	الحواس الخمس	الجن — وتحتها تعليق : ص : الحسّ ؛ ط ، ح الخ الحواس الخمس . وصوابه ما أثبتنا إذ فى اليونانى δαίμονες (IV, 4, 43 : 12)
»	»	تلقى	تُرْقى — وفى ص : سعى
٩٢	١١	أفلاطون	الإشارة هنا إلى « تتمة النواميس » ص ٩٨٤ حـ ، ء *Epinomis*
١١٤	١٥	الحقة	الحقّية
١٤٥	٥	فقال	الإشارة إلى محاورة « ألقبيادس » ص ١٣٠ ا *Alcibiade*
١٥٤	١١	يسنح	يسيح — هكذا نفضل قراءتها ، راجع ص ١٧٥ س ٦ — س ٧
١٥٥	٩	النفوس ..الأرض	« لنقوس فإنه يرى مافى باطن الأرض . وقد قيل فى بعض الأمثال واللغز إن لنقوس كان حديد البصر وكان يبصر مافى باطن الأرض » .
		وفى الهامش	ح : « ليقوس وكان حديد البصر وكان يبصر ما فى

ص	س	خطأ	صواب أو تحقيق
			باطن الأرض . ط : بصر مثل بصر النفوس وكان حديد البصر كان يبصر ما فى بطن الأرض » — وفيه نقص وتحريف . وما أثبتناه فى ص ، ع
			ولنقوس : Λυγκευς : فى الأساطير اليونانية ابن أفاريوس Aphareus وأحـد الأرجونوت . وكان حديد البصر إلى درجة أنه كان يبصر ما فى بطن الأرض . وقتل فى معركة مع كاستور و بوليكس . — وفى هامش ص عند الكلمة : « اسم رجل »
١٥٩	تعليق ٩	ص	ص ، ع . . — وفى م : إن الحـكماء المصريين .
١٧٦	١٤	بضامير	لعلها : مضامير (جمع مضمار)
١٨٠	٢١	أى لون	أبولون
			وفى الهـامش « : = Ἀπολλωνα فى النص اليونانى 29 : V,5,6 » وهذا الاشتقاق على أساس أن الكلمة مؤلفة من πολύς أو πολλός (= كثير)
١٨١	١٢	< النظر >	< النظر[٣] > .
	١٣	شیء[٣]	شیء[٤] .
	١٨	فلن[٤]	فلن[٥]